E. Kautzsch,

Alttestamentliches Schrifttum.

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 24 1907
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS1174
Section .K212

Abriss der Geschichte

des

alttestamentlichen Schrifttums

nebst

Zeittafeln zur Geschichte der Israeliten

und anderen Beigaben

zur

Erklärung des alten Testaments

von

Emil Kautzsch,

Professor der Theologie an der Universität Halle.

Sonderabdruck aus den „Beilagen“ zu der vom Verfasser herausgegebenen Übersetzung des alten Testaments.

Freiburg i. B. und Leipzig 1897

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Vorwort.

Zu der vorliegenden Sonderausgabe der „Beilagen“ zu „Die Heilige Schrift des A. Test.“ (in Verbindung mit den Proff. Guthe, Kamphausen, Kittel, Marti, Rothstein, Rüetschi, Ryssel, Siegfried und Socin herausgegeben von E. Kautzsch; 2. mehrfach berichtigte Ausgabe Freib. i. B. und Leipzig 1896) haben sich Verleger und Herausgeber nicht ohne anfängliche Bedenken auf mehrfache, namentlich auch von England aus unterstützte Anregung entschlossen. Von dem letzten Druck unterscheidet sich diese Sonderausgabe — abgesehen von kleineren Berichtigungen und Ergänzungen (so insbesondere der neuesten Litteratur), sowie von der veränderten Anordnung — nur in folgenden Punkten. Der Abriss der alttestam. Litteraturgeschichte (S. 1 ff.) ist durch Zerlegung der sechs Perioden in zahlreiche kleinere Abschnitte mit besonderen Überschriften, sowie durch Columnenüberschriften übersichtlicher gestaltet. S. 83 ist eine Besprechung des Liedes Moses (5 Mos 32), S. 87 f. eine Notiz über die sogen. Ebed-Jahwe-Lieder eingefügt. Von S. 107 ab ist mehrfach das bedeutende Buch von Prof. Ed. Meyer „Die Entstehung des Judenthums“ (Halle 1896) berücksichtigt.

Eine Zugabe zu dem bisherigen Text der „Beilagen“ bietet die S. 204—217 gegebene Übersicht über die Quellenbestandteile sämtlicher Geschichtsbücher von 1 Mos bis 2 Kön nebst Esra und Nehemia. Eine solche war notwendig, weil bei den Lesern dieser Sonderausgabe des Abrisses nicht der gleichzeitige Gebrauch der Übersetzung (s. o.), in welcher die verschiedenen Quellenschriften durch Randbuchstaben unterschieden sind, vorausgesetzt werden konnte. Die jetzt beigefügte Übersicht schliesst sich der Natur der Sache nach im Allgemeinen den litterarkritischen Voraussetzungen an, die der Übersetzung und dem Abrisse zu Grunde liegen. Dabei hat jedoch die erneuerte Erwägung der kritischen Probleme, sowie die Verwertung der seit 1894 erschienenen Beiträge anderer zur Quellenscheidung zu allerlei Be-

richtigungen, bisweilen auch (so namentlich in betreff des 3. Buchs Mose) zu genauerer Auskunft über gewisse Quellenschichten geführt.

In betreff des litterarkritischen und theologischen Standpunkts muss ich immer wieder auf das Schlusswort zum „Abriss“ (S. 147 ff.) verweisen. Es wird nach wie vor dabei bleiben: wissenschaftliche Probleme, die einmal als solche erkannt sind, kommen nicht eher zur Ruhe, als bis sie gelöst oder doch die Grenzen ihrer Lösbarkeit festgestellt sind. Das gilt von den Problemen der theologischen Wissenschaft, also auch von denen der Schriftforschung, so gut wie von allen anderen, und die Lebenskraft einer Kirche ist u. a. daran zu erkennen, dass sie die redliche Forschung gewähren lässt und der Macht der Wahrheit vertraut, die doch zuletzt den Sieg behalten wird. Eine Kirche aber, die eine gewissenhafte Prüfung ihrer Glaubensüberlieferungen nicht vertragen kann, vielmehr wähnt, eine der Schrift selbst widersprechende Schriftanschauung durch Mehrheitsbeschlüsse von Synoden gewaltsam aufrecht erhalten zu können, spricht sich selbst das Urteil. Wenn man die Gewissen für alle Zeiten an überlieferte Meinungen binden will, so muss man die Einwände, die gegen die Überlieferung erhoben worden sind, widerlegen können. An Versuchen dieser Art hat es ja nicht gefehlt, und sie werden uns alle Zeit willkommen sein, so lange sie sich — unter Anerkennung der Thatsachen — damit begnügen, den kritischen Übereifer zu dämpfen oder eine unziemliche Art der Erörterung von Fragen der Schriftforschung zurückzuweisen. Mutet man uns aber zu, auch in betreff endgiltig erledigter Thatsachen, wie z. B. der Zusammensetzung des Pentateuchs und der Geschichtsbücher aus verschiedenen, zum Teil weit auseinanderliegenden Quellenschriften, den Wahrheitssinn zu ertöten und grundlosen Vorurteilen zu Liebe unerschütterliche Ergebnisse zu verleugnen, so protestieren wir dagegen im Namen der evangelischen Freiheit, und das um so mehr, je gründlicher und kläglicher bisher alle Versuche, solche Zumutung noch mit einem Schein von Wissenschaftlichkeit zu behängen, gescheitert sind.

Halle, im Februar 1897.

E. Kautzsch.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort III

I. Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums.

§ 1. Die vorkönigliche Zeit.

1. Die Überreste alter Volksdichtung.
   a) Das Buch der Kriege Jahwes. — Das Triumphlied der „Spruchdichter". — Das Brunnenlied. — Das Buch der Rechtschaffenen 1
   b) Das Lamechslied. — Der Spruch über die heilige Lade. — 2 Mos 17, 16. — Das Deboralied. — Die Fabel Jothams . . 3
2. Die Überreste alter Geschichten und Sagen. — Die Moses zugeschriebenen Schriftdenkmäler 5

§ 2. Die Zeit des ungeteilten Königtums.

1. Davids Trauerlieder auf Saul und Abner. — Etwaige Psalmen Davids. — Die Parabel Nathans. — Salomos Tempelweihspruch. — Etwaige Überbleibsel von Schriften Salomos . . . 8
2. Etwaige andere Schriftdenkmäler der davidisch-salomonischen Zeit (insbes. der „Segen Jakobs" und die Urgestalt der Bileamssprüche) 12

§ 3. Die Zeit des geteilten Reichs bis zur Zerstörung Samarias.

1. Allgemeines. — Die „Heldengeschichten" des Richterbuchs. — Die „Jerusalemquelle" im 2. Buche Sam. — Die „Saulsgeschichten" und die „Davidsgeschichten". 15
2. Die Anfänge der Gesetzeslitteratur: Das Bundesbuch 25
3. Das Jahwistische Geschichtswerk. — Zur Geschichte der Pentateuchkritik 27
4. Sonstige Überreste der Litteratur des 9. und 8. Jahrhunderts (1 Sam 4, 1 ff.). — Der „Segen Moses". — Der Prophetenspiegel. — 1 Kön 20. 22 etc. 35
5. Das Geschichtswerk des älteren Elohisten. — Die jüngeren Biographieen Samuels und Sauls 37
6. Allgemeines über den Prophetismus. 40
7. Die ältesten schriftstellernden Propheten: Jes 15 f. Amos. Hosea 44
8. Jesaja. — Micha 47

§ 4. Von der Zerstörung Samarias bis zum Exil.

1. Nahum. — Zephanja 52
2. Das Geschichtswerk des Jehovisten. — Das Deuteronomium . 54
3. Das Buch der Könige 60
4. Habakuk. — Jeremia 66

Seite

§ 5. Die Zeit des Exils.
1. Hesekiel 76
2. Die Klagelieder 82
3. Der Abschluss des deuteronomischen Geschichtswerks . . . 84
4. Deuterojesaja (und „Tritojesaja“) 86
5. Jes 34 f. 13 f. 21, 1—10 89
6. Das Heiligkeitsgesetz 90

§ 6. Die nachexilische Zeit.
1. Haggai und Sacharja. — Maleachi. 91
2. Der „Priesterkodex“ und das Gesetzbuch Esras. — Der Abschluss des Pentateuch und des von 1 Mos 1—2 Kön 25 reichenden Geschichtswerks. 94
3. Das Werk des Chronisten (Esra, Nehemia, Chronika) . . . 108
4. Das Buch Ruth. — Das Buch Esther 115
5. Die Nachtriebe der prophetischen Litteratur (Obadja, Joel, Jona, Jes 24—27, Sacharja 9—14). Der Abschluss des Prophetenkanon 118
6. Das Buch Daniel 124
7. Die poetischen Bücher.
a) Der Psalter. 126
b) Das Hohelied 133
8. Die Denkmäler der „Weisheitslitteratur“.
a) Die Sprüche 135
b) Das Buch Hiob 138
c) Der Prediger 146
Schlusswort 147

II. Zeittafeln zur Geschichte der Israeliten von Mose bis Ende des 2. Jahrhunderts vor Chr. 150

III. Masse und Gewichte, Geldwesen, Zeitrechnung im Alten Testament.

1. Masse und Gewichte 189
2. Geldwesen. 192
3. Die Zeitrechnung. 194

IV. Register der alttestamentlichen Eigennamen mit beigefügter genauer Umschreibung der hebräischen Wortformen 197

V. Übersicht über die Zusammensetzung verschiedener Bücher des Alten Testaments aus verschiedenen Quellenschriften 204

Register 218

I.
Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums.

§ 1. Die vorkönigliche Zeit.

1. Die Überreste alter Volksdichtung.

a) Das Buch der Kriege Jahwes. — Das Triumphlied der „Spruchdichter". — Das Brunnenlied. — Das Buch der Rechtschaffenen.

Wie bei anderen Völkern ist auch in Israel der ältesten Litteraturperiode eine Zeit des Singens und Sagens vorangegangen. Die Bedingungen, an die zu aller Zeit die Entstehung einer eigentlichen Litteratur geknüpft ist — obenan die weite Verbreitung der Kunst des Schreibens und Lesens, Sesshaftigkeit und verhältnismässige Wohlfahrt des Volks —, waren für Israel frühestens gegen Ende der sogenannten Richterzeit vorhanden, nicht aber während des Wüstenzugs oder in der Zeit des beständigen Ringens der Stämme um ihre Existenz nach der Einwanderung in Kanaan.

Damit ist jedoch ein eifriges Singen und Sagen für jene frühere Zeit nicht ausgeschlossen. Welchem Inhalt es gegolten hat, kann immer nur aus der nachmaligen Litteratur, und zwar auf doppeltem Wege, erschlossen werden: einmal aus den nachträglichen wörtlichen Aufzeichnungen der Reste alter Volksdichtung, wie sie entweder dem Volksmund oder dem Munde berufsmässiger Sänger zu entnehmen waren, anderseits aus den freien Um- und Ausgestaltungen alter Lieder und Sagen, wie sie uns gleichfalls in der nachmaligen Litteratur erhalten sind.

In betreff der erstgenannten Art, der wörtlichen Aufzeichnungen alter Volksdichtung, besitzen wir mindestens zwei ausdrückliche Zeugnisse, dass man in Israel frühzeitig auf die Sammlung solcher Überreste bedacht war. 4 Mos 21, 14 wird das „Buch der Kriege Jahwes" als Quelle für ein dort mitgeteiltes, übrigens sehr dunkles Liederfragment citiert. Wahrscheinlich ist dem-

selben Buche auch das Triumphlied der „Spruchdichter“ auf die Niederlage der Moabiter 21, 27ff. entnommen; vielleicht auch das sogenannte Brunnenlied (V. 17f.) und einige andere Fragmente, wie die Grundlage von 2 Mos 15, 1ff. und das Lied Mirjams, von dem 2 Mos 15, 21 nur der Anfang mitgeteilt scheint. Alle diese Spuren weisen auf eine Sammlung von Liedern zur Verherrlichung der tapferen Thaten des Volks, vor allem aber Jahwes als des Kriegsgottes und eigentlichen Heerführers in den Kämpfen, die zur Eroberung und Behauptung des von ihm verliehenen Landes zu bestehen waren. Zweimal wird eine andere Sammlung erwähnt, „das Buch der Rechtschaffenen“ (wörtlich: „des R.“). Die eigentliche Bedeutung dieses Titels ist streitig. Entweder sollen damit Lieder auf tapfere und fromme Glieder des Volks bezeichnet werden, oder „der Rechtschaffene“ ist eine Bezeichnung des Volkes Israel selbst (also „das Buch Israels“). Dass es sich abermals um eine Liedersammlung handelt, wird durch die beiden Erwähnungen zweifellos: Jos 10, 12f. wird es als Quelle für zwei Verse citiert, in denen Josua den gründlichen Sieg Israels über die Amoriter verherrlicht, 2 Sam 1, 18 als Quelle für das Trauerlied Davids auf Saul und Jonathan. Letzteres Beispiel zeigt, dass die Sammlung nicht bloss Volkspoesie, sondern auch Kunstpoesie enthielt, und zwar aus einer Zeit, in der bereits der Grund zu einer eigentlichen Litteratur gelegt war. Ja, wenn die Vermutung richtig sein sollte, dass im ursprünglichen Text von 1 Kön 8, 13 (vgl. dazu unten S. 11) nicht das „Liederbuch“, sondern das „Buch der Rechtschaffenen“ citiert war, so könnte die Sammlung frühestens in der Zeit Salomos veranstaltet sein.

Kehren wir zu den Überresten der nachträglich aufgezeichneten Volkspoesie zurück, so ist es eine nicht genug zu beklagende Thatsache, dass uns von ihr nur so wenige, zum Teil arg entstellte und schwer zu deutende Trümmer erhalten sind. Dass es so ist, ward durch einen doppelten Umstand verschuldet. Die ältesten zusammenhängenden Darstellungen der Volksgeschichte konnten noch auf jene Sammlungen alter Lieder als jedermann zugängliche verweisen. Ein kurzes Citat genügte, um an den ganzen betreffenden Abschnitt des Liederbuchs zu erinnern. Dazu kommt noch ein anderes, das man für das Verständnis der alttestamentlichen Litteratur nicht nachdrücklich genug betonen kann. Die Abfassnng und vollends die schliessliche Sammlung und Kanonisierung dieser Litteratur ist so gut wie ausschliesslich unter dem

religiösen Gesichtspunkt, in religiösem Interesse erfolgt. Was Wunder, dass man in der Hauptsache alles beiseite liess, ja sogar noch bei der Schlussredaktion ausmerzte, was lediglich der Befriedigung weltlich gerichteter Wissbegierde oder gar der Erregung fleischlichen Nationaldünkels zu dienen schien.

b) Das Lamechslied. — Der Spruch über die heilige Lade. — 2 Mos 17, 16. — Das Deboralied. — Die Fabel Jothams.

Ausser den bereits erwähnten Fragmenten (2 Mos 15, 1ff. und 21; 4 Mos 21, 14f., 17f., und 27ff. Jos 10, 12f.) dürften der vorköniglichen Zeit noch folgende Bruchstücke und Abschnitte zuzuweisen sein: 1) das sogenannte Lamechslied (1 Mos 4, 23f.), wie es scheint, ein altes Volkslied, welches dem trotzigen Pochen auf den Besitz von Waffen und der steten Bereitschaft zu blutiger Rache Ausdruck verleihen will. Übrigens trägt das dreiversige Liedchen bereits alle Kennzeichen der hebräischen Poesie an sich: genauen „Parallelismus" der beiden Hälften eines jeden Verses, schwungvolle, rhythmische Rede und den Gebrauch besonderer, der Dichtersprache eigentümlicher Wörter. — 2) Das poetische (vielleicht dem „Buche der Kriege Jahwes" entstammende) Fragment 4 Mos 10, 35f. Für das hohe Alter dieser Verse spricht deutlich die Art, in welcher hier von der heiligen Lade die Rede ist als einer Bürgschaft, um nicht zu sagen: einer Repräsentation der persönlichen Gegenwart Jahwes, — eine Auffassung, für die uns noch weitere alte Zeugnisse begegnen werden. — 3) Das poetische Fragment 2 Mos 17, 16; von ihm wird später nochmals die Rede sein. — 4) Das sogenannte Deboralied (Richt 5, 2ff.).

Mag auch die Herleitung dieses Liedes von Debora selbst (V. 1 — neben Barak!) nur auf der irrtümlichen Fassung von V. 7 („bis ich aufstand" u. s. w. anstatt „bis du aufstandest" oder mit der griechischen Bibel „bis sie aufstand") beruhen, in Wahrheit aber durch die Anrede an Debora in V. 12 ausgeschlossen sein, — das hat noch niemand geleugnet, dass uns hier eine mit den Ereignissen fast gleichzeitige, aus selbsterlebten, noch frischen Eindrücken geflossene Dichtung von unschätzbarem Wert erhalten ist. Allerdings hat der Text, wie meist in solchen Überresten aus der vorlitterarischen Periode, schwer gelitten; ja, die Verse 8—14 bilden eigentlich nur noch einen Haufen von rätselhaften Trümmern. Aber das, was sicher zu verstehen ist, berechtigt doch

vollauf zu dem Urteil: das ist wahrhafte, grosse Poesie und lässt uns ahnen, wie vieles nicht minder Bedeutende spurlos für uns verloren gegangen ist. Unendlich wichtiger aber als der ästhetische Wert des Lieds ist der klare Einblick, den es uns in die geschichtlichen und vor allem die religiösen Zustände jenes fernen Jahrhunderts gewährt. Wir schauen in eine Zeit schwerer Bedrängnis des Volkes, das auf 40 000 wehrfähige, in der That aber waffenlose Männer (V. 8) veranschlagt wird. Die Strassen sind verödet, weil niemand seines Lebens sicher ist (V. 6), bis Debora durch begeisternden Spruch, Barak durch kühne That die eigenen und die nächstwohnenden Stämme zum Befreiungskampfe fortreissen. Noch ist es offenbar eine Zeit der Wirrsale und Zersplitterung. Nur die unmittelbar von dem mächtigen Kanaaniter bedrohten nördlichen Stämme und ihre nächsten Verwandten raffen sich zum Kampfe auf; von Juda ist befremdlicherweise mit keinem Worte die Rede. Anderseits aber zeigt doch der Hohn über Ruben, der es nur zu schweren Überlegungen brachte, dann aber vorzog, dem Klange der Hirtenflöten zu lauschen, dass man sich eigentlich eines Besseren von ihm hätte versehen sollen, dass es ihm Pflicht gewesen wäre, der Not der Volksgenossen zu gedenken. War er doch durch ein Band mit ihnen verbunden, das sich stärker hätte erweisen müssen, als irgendwelcher menschliche Bund oder Vertrag, — die Verehrung desselben Gottes! Dem Siege seiner Sache galt der Kampf; ihm gebührt der Ruhm des erfochtenen Siegs (V. 2. 3. 31). Hat er doch in seiner furchtbaren Majestät den Berg Sinai, seinen heiligen Wohnsitz, verlassen (V. 4f.), um sich in Person auf das Schlachtfeld zu begeben, und seinen Fluch verdient die Stadt (V. 23), die ihm, dem Vorkämpfer seines Volks, „nicht zu Hilfe kam unter den Helden“.

Ganz anderer Art, aber ein gleichfalls bedeutsames und zweifellos echtes Erzeugnis der vorkönigliehen Zeit ist 5) die Fabel Jothams (Richt 9, 8ff.). Die Kunstform der Fabel tritt uns hier auf einer solchen Höhe und mit einem so feinen Sarkasmus durchtränkt entgegen, dass sich abermals die Vermutung nahe legt, sie müsse längst zuvor eifrige Pflege erfahren haben.

2. Die Überreste alter Geschichten und Sagen. — Die Mose zugeschriebenen Schriftdenkmäler (insbes. 2 Mos 17, 14ff., das Bundesbuch und das Zehngebot).

Als eine zweite Quelle für die Ermittelung der Überlieferungen aus der vorlitterarischen Periode des Volks bezeichneten wir die Um- oder Ausgestaltungen alter Geschichten und Sagen, wie sie uns — vielfach in doppelter Gestalt — in der eigentlichen Litteratur noch erhalten sind. Es liegt in der Natur der Sache, dass wir uns hier auf einem weit weniger sicheren Boden bewegen, als oben. Das heisst: es ist im einzelnen Falle schwer zu sagen, welche Züge einer Erzählung der uralten Überlieferung, welche der späteren Ausgestaltung, ja vielleicht erst sehr später Reflexion entstammen. Immerhin fehlt es nicht ganz an Kennzeichen, welche bis zu einem gewissen Grad ein Urteil ermöglichen. So klingt nicht selten in den jetzigen Prosaerzählungen unverkennbar die einstige poetische Gestaltung des Berichts nach. Ganz zweifellos ist dies in Fällen, wo uns die poetische Vorlage selbst noch erhalten ist, wie 2 Mos 14, 29 neben 15, 8; Jos 10, 13b neben 12bf; Richt 4, 17ff. neben 5, 24ff. Aber auch sonst fehlt es nicht an Spuren solcher poetischer Vorlagen; so 2 Mos 14, 24ff. bei der Vernichtung des Pharao, Jos 3, 16 beim Stillestehen des Jordan, 6, 20 beim Einsturz der Mauern von Jericho durch Kriegsgeschrei und Trompetenschall. Anderwärts bürgt uns der Zusammenklang mit uralten Überlieferungen anderer Völker (1 Mos 4, 20ff.), die Vorführung undurchsichtiger oder sonst verschollener Namen (Naama V. 24!), ganz besonders auch die Beimischung eines mythologischen Elements (1 Mos 6, 1ff. 29, 10. 32, 25ff.) für das hohe Alter der betreffenden Erzählung. Nicht selten liegt auch Anknüpfung an uralte lokale Überlieferungen (so 1 Mos 19) oder geschichtliche Erinnerungen (so 1 Mos 34, 25ff., bestätigt durch 49, 5ff.) vor. Nach alledem werden wir den grössten Teil des von den alten Quellenschriften (s. u.) im Pentateuch und Josua gebotenen Stoffs auf Rechnung thatsächlicher Überlieferung aus der vorlitterarischen Periode zu setzen haben, mag auch die endgiltige Ausgestaltung z. B. der Patriarchenerzählungen innerhalb eines festen genealogischen Systems erst der Periode des ausgebildeten Schrifttums angehören.

Zum Schluss aber dürfen wir uns der Beantwortung einer Frage nicht entziehen, die in manchem Leser längst aufgestiegen sein wird. Wie steht es mit den Zeugnissen für von Mose selbst herrührende Schriftdenkmäler? Sind nicht eben diese letzteren als Grundlage und Ausgangspunkt des gesamten israelitischen Schrifttums zu betrachten?

Dass der Pentateuch in seiner heutigen Gestalt weder durch eine Überschrift oder Unterschrift, noch sonstwo Anspruch erhebt, in seiner Gesamtheit für ein Werk Moses zu gelten, darf hier als bekannt vorausgesetzt werden. Erst in der späteren nachexilischen Zeit, so namentlich bei dem Chronisten, begegnen wir dieser Annahme. Dagegen berichtet der Pentateuch allerdings an vier Stellen, dass Mose etwas geschrieben habe. 5 Mos 31, 9. 24 berichtet der Deuteronomiker, resp. ein im Exil lebender Redaktor, die Aufzeichnung des deuteronomischen Gesetzes, 4 Mos 33, 2 ein nachexilischer Redaktor die Aufzeichnung der Wüstenstationen durch Mose. Da aber das Deuteronomium nicht vor dem siebenten Jahrhundert entstanden sein kann, 4 Mos 33 höchstwahrscheinlich zu den jüngsten Bestandteilen des Pentateuch gehört, so müssen obige Angaben hier ausser Betracht bleiben.

Anderer Art sind die beiden anderen Stellen. Der Erzähler von 2 Mos 17, 14ff. muss die ausdrückliche Überlieferung (ob im Buche der Kriege Jahwes?) vorgefunden haben, dass Mose selbst die Kunde von dem Verrat der Amalekiter und wohl auch den V. 16 angeführten Drohspruch in ein Buch (richtiger vielleicht nach 4 Mos 5, 23, wo sich genau derselbe Ausdruck findet, „auf ein Blatt") geschrieben habe. Über den Umfang und den Wortlaut dieser vereinzelten Aufzeichnung ist jedoch Näheres nicht zu ermitteln. Ebenso muss der Berichterstatter von 2 Mos 24, 4ff. eine bestimmte Überlieferung gekannt haben, dass Mose selbst ein „Buch des Bundesgesetzes" geschrieben habe. Eine ganz andere Frage ist jedoch, wie viel uns von dem Wortlaute dieses sogenannten „Bundesbuchs" im heutigen Pentateuch erhalten geblieben ist. Naturgemäss hat man früher in erster Linie an die zehn Gebote als die Grundlage dieses Bundesbuchs gedacht, obschon ihre Aufzeichnung 2 Mos 24, 12. 34, 1 nicht Mose, sondern Gott selbst zugeschrieben wird. Aber nehmen wir einmal an, der Wortlaut der zehn Gebote lag im Bundesbuche Moses und vollends urkundlich auf den beiden Steintafeln vor: wie ist es dann zu erklären, dass zwei bei aller Übereinstimmung doch auch so verschiedene

Gestaltungen der zehn Gebote, wie 2 Mos 20 und 5 Mos 5, entstehen konnten? Ein ziemlich freies Gebaren mit dem Urtext, namentlich im Bereiche der ersten Tafel, wäre jedenfalls zuzugestehen. Noch grösser wird die Schwierigkeit, wenn die schon von Goethe aufgestellte und heute von den meisten Forschern geteilte Meinung richtig ist, dass „die Bundesgebote, die zehn Gebote", deren Aufzeichnung Mose 2 Mos 34, 27 befohlen wird, vielmehr in den V. 14—26 vorangehenden, vielfach stark von 2 Mos 20 abweichenden Satzungen (als dem älteren, sogenannten jahwistischen Dekalog im Gegensatz zu dem elohistischen) zu erblicken seien. Nun lässt allerdings die Stelle 2 Mos 34, 27 ff. auch eine andere Deutung zu. Sie kann sich ursprünglich (in anderem Zusammenhange) doch auf unsere zehn Gebote bezogen haben; der Redaktor aber wollte diese im jetzigen Zusammenhange nicht nochmals wiederholen. Immerhin bleibt auch dann die Frage nach dem Urdekalog eine verwickelte und ist noch keineswegs spruchreif.[1])

Ausser dem Dekalog aber hat der Erzähler von 2 Mos 24, 3 ff. (vergl. V. 3 mit 21, 1) offenbar auch die Kultus- und „Rechtssatzungen" in Kap. 20, 24—23, 19 im Auge, und die Neueren pflegen den Namen „Bundesbuch" als Titel der ältesten Aufzeichnung von Gesetzen eben auf diesen Abschnitt zu beschränken. Dass es nun hier wie anderwärts an späteren (meist schon am Gebrauch des Plurals in der Anrede kenntlichen) Zuthaten nicht fehlt, mag auf sich beruhen. Aber auch abgesehen davon sind gegen die durchgängige direkte Herleitung dieser Rechtssatzungen von der Hand Moses erhebliche Bedenken laut geworden. Eine ganze Anzahl von ihnen (so bes. 22, 4 ff. 20. 24. 28. 23, 9 ff.) erweist sich auf den ersten Blick als Kodifizierung von Gewohnheitsrechten und Grundsätzen, die sich erst nach längerer Ansässigkeit im Lande, inmitten der Pflege von Acker- und Weinbau, entwickeln konnten.

Das Ergebnis ist somit, dass zwar an sich der Annahme schriftlicher Aufzeichnungen Moses nichts entgegensteht, dass wir aber darauf verzichten müssen, von dem uns Erhaltenen irgend etwas

1) Vergl. zu dieser Streitfrage ausser dem gründlichen Kommentar zu den Büchern Exodus und Leviticus von A. Dillmann (Leipzig 1880) noch: Rothstein, Das Bundesbuch. Halle 1888. — Budde, Bemerkungen zum Bundesbuch (in ZAW 1891 S. 99 ff.). — Bäntsch, Das Bundesbuch. Ex. 20, 22—23, 33. Halle 1892. — Meisner, Der Dekalog. I (der Dek. im Hexateuch). Halle 1893.

seinem Wortlaut nach mit Sicherheit als mosaisch zu bezeichnen. Dadurch ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dass sich in den Überlieferungen über die Anlässe zu dem Werke Moses, über dieses selbst und seine grundlegende Bedeutung für die gesamte Geschichte Israels viele wahrhaft geschichtliche Erinnerungen erhalten haben. Kein Volk hat je sich selbst ohne Grund nachgesagt, dass es von einem anderen schmählich geknechtet worden sei; keines hat je die Tage seiner Befreiung vergessen. Und so lebte in Israel durch alle Jahrhunderte unauslöschlich die Erinnerung fort, dass es dereinst von Jahwe, dem Gotte seiner Väter, mit starker Hand und ausgerecktem Arm aus Ägypten, dem Sklavenhause, ausgeführt ward, dass es besonders bei dem Zuge durch das Schilfmeer den mächtigen Schutz seines Gottes zu erfahren bekam. Als seines Werkzeugs aber hatte sich Jahwe eines Mannes bedient, der nachmals nie wieder seinesgleichen gefunden. Er hatte sein Volk gelehrt, seinen höchsten Stolz darin zu erblicken, dieses Gottes Volk zu heissen, seine höchste Freude darin, ihn zu preisen und durch Opfer und Gaben zu verehren. Und wenn schon die älteste Überlieferung als selbstverständlich betrachtet (Richt 17, 13), dass der Priesterdienst eines dem Levistamme Angehörenden jedem anderen weit vorzuziehen sei, so lässt sich dies nur aus einem Umstand erklären: man erachtete den Stamm Levi allein im Besitze der echten, auf Mose selbst zurückgehenden Kunde, wie der Gott Israels recht zu verehren, wie in seinem Namen Recht zu sprechen, und vor allem, wie bei besonderen Fragen und Anliegen sein Wille mittels des heiligen Loses (der „Urim und Tummim") zu erforschen sei.

---

§ 2. Die Zeit des ungeteilten Königtums.

1. Davids Trauerlieder auf Saul und Abner. — Etwaige Psalmen Davids. — Die Parabel Nathans. — Salomos Tempelweihspruch. — Etwaige Überbleibsel von Schriften Salomos.

Etwa aus der Mitte der Richterzeit wird (Richt 8, 14) eine Thatsache überliefert, die auf eine allmähliche Verbreitung der Schreibkunst auch unter dem gewöhnlichen Volke schliessen lässt. Danach ist begreiflich, dass man die Anfänge einer eigentlichen Litteratur spätestens in diese Periode — die zweite Hälfte der

Richterzeit — verlegen zu müssen geglaubt hat. Die Möglichkeit, dass schon damals, etwa an altberühmten Heiligtümern, wie denen zu Silo und Bethel, im Kreise einer erblichen, längst angesessenen Priesterschaft Aufzeichnungen alter Lieder oder der Geschichte des betreffenden Heiligtums unternommen worden sind, muss zugestanden werden. Ein wirklicher Beweis aber lässt sich dafür nicht führen. Vielmehr hat es allen Anschein, dass wir sogar noch für die Zeit Davids auf spätere Aufzeichnungen des damals Produzierten angewiesen sind. Wenn nach 2 Sam 1, 18 David gebot, das Trauerlied auf Saul und Jonathan die Judäer zu lehren, so ist dadurch allerdings nicht ausgeschlossen, dass er selbst es aufzeichnete und in Abschriften verbreiten liess. Immerhin scheint der Erzähler nur von einer Aufzeichnung im (späteren) „Buche der Rechtschaffenen" zu wissen.

Die gelegentlich geäusserten Bedenken gegen die Echtheit des Liedes[1]) sind jetzt verstummt; zu aller Zeit aber hat man mit Recht eine wahrhafte Perle hebräischer Poesie in ihm erkannt. Dies gilt ebenso von dem so einfachen und doch so rührenden Inhalt, wie von der dichterischen Form. Von dem nahezu gleichlautenden Klageruf im Eingang und am Schlusse sind sechs Strophen von je zwei zweigliedrigen Versen umrahmt. Von diesen entspricht die fünfte in feinem Gegensatze der ersten, während die zweite und vierte die eigentliche Totenklage, die dritte den Preis der gefallenen Helden singt. Aber nach dem, was alle in gleicher Weise bewegt, hat der Dichter noch ein persönliches Anrecht auf tieferen Schmerz, denn alle die anderen, geltend zu machen: in der Anrede an den Freund, der ihm so hold, dessen Liebe ihm wundersamer war, als Frauenliebe, giebt er diesem Schmerz Ausdruck. Auf den dunklen politischen Hintergrund wird in der ersten Strophe nur von fern hingedeutet: die Trauer um die heldenmütig für ihr Volk Gefallenen lässt fürs erste die fortdauernde Not des Volkes vergessen. Das religiöse Element fehlt ganz in dem Liede. Aber welches Denkmal hat David darum doch in ihm dem Könige, durch den er so viel erduldet, dem Heldenjüngling an seiner Seite und nicht minder sich selbst gesetzt!

1) Die (irrtümliche) Bezeichnung dieses Liedes als „Bogenlied" entstand dadurch, dass 2 Sam 1, 18 zu dem ursprünglichen Text („und er befahl, [es] die Judäer zu lehren") aus anderem Zusammenhang das Wort „Bogen" hinzu geriet. Dieses fasste man nun als den Namen des nachfolgenden Liedes.

Für das Trauerlied Davids auf Abner (2 Sam 3, 33f.) wird keine Quelle citiert; die Echtheit unterliegt darum nicht dem leisesten Zweifel. Nur das muss gefragt werden, ob uns in dieser einen, allerdings in sich geschlossenen Strophe das ganze Trauerlied und nicht bloss ein Fragment (der Anfang?) erhalten ist.

Die Überlieferung, wie sie uns nachmals besonders in der Chronik, sowie in den Überschriften zu 73 (in der griechischen Bibel sogar 83) Psalmen entgegentritt, macht David auch zum Begründer und Hauptvertreter des geistlichen Gesangs, der Psalmendichtung. Man hat gesagt: diese Überlieferung konnte nicht in solcher Stärke und Bestimmtheit auftreten, wenn sie des historischen Grundes ermangelte. Nun sind in der That die beiden Trauerlieder vollgiltige Zeugnisse für das dichterische Können Davids, und dass ein so eifriger Verehrer Jahwes, des Volksgottes, auch geistliche Stoffe behandelt habe, würde an sich keinem Bedenken unterliegen. Aber die Thatsache, dass die Aufschrift „von David" im Psalmenbuche zahlreichen nachweislich exilischen oder nachexilischen Psalmen beigefügt ist, zwingt uns, von jenen Überschriften schlechthin abzusehen. Die Möglichkeit, dass in die nachexilischen Liedersammlungen aus irgend einem vorexilischen Liederbuche thatsächlich davidische Lieder oder doch Bruchstücke solcher herübergenommen worden sind, ist dadurch nicht ausgeschlossen. Nur besitzen wir leider keinen Massstab, um sie als davidische zu erkennen. Denn die wirklich streng geschichtliche Überlieferung kennt David, abgesehen von den obenerwähnten Trauerliedern, nur als geschickten Saitenspieler (1 Sam 16, 18 u. a.), vielleicht auch als Erfinder von Melodieen oder (nach anderer Erklärung von Am 6, 5) von Musikinstrumenten; jedenfalls deutet letztere Stelle nicht auf seine Meisterschaft in geistlichem Gesang. Nun werden allerdings in den Anhängen zum 2. Buche Samuelis zwei Lieder (Kap. 22, identisch mit Psalm 18, und Kap. 23, 1—7) ausdrücklich David zugeschrieben. Aber in betreff des Psalms muss angesichts zahlreicher Stellen (so bes. V. 23 ff. 31. 50 f.) zugestanden werden, dass die jetzige Gestalt höchstens aus der Erweiterung und Umgestaltung eines davidischen Kerns zu einem Gemeindelied hervorgegangen sein könnte. Von den sogenannten „letzten Worten" aber (23, 1 ff.) unterliegt schon V. 1 schweren Bedenken, teils als offenbare Nachbildung der Bileamssprüche 4 Mos 24, 3. 15, teils wegen der Selbstbezeichnung Davids als „des Lieblings der Loblieder Israels". Dieser erste Vers ist

aber so sehr desselben Geistes und Stils wie die nachfolgenden und dazu so wenig als Voraussetzung von V. 2 zu entbehren, dass man unmöglich ein Recht hat, ihn für eine spätere Beifügung zu erklären, um so die direkte Herleitung des 2. bis 7. Verses von David zu ermöglichen. Vielmehr kann das Ganze nur als freie dichterische Wiedergabe eines davidischen Ausspruchs verstanden werden. Als ein sicheres Überbleibsel aus der Zeit Davids muss dagegen die Parabel Nathans (2 Sam 12, 1—4) betrachtet werden. Wie Richt 9, 8 ff. die Kunstform der Fabel, so tritt uns hier die der Parabel auf einer Höhe entgegen, die wiederum auf eine lange und reiche Pflege schliessen lässt.

Aus der Zeit Salomos besitzen wir ein authentisches Denkmal in dessen Tempelweihspruch 1 Kön 8, 12 f. Nach der griechischen Übersetzung (den sogen. Septuaginta) ist er „dem Buche der Lieder" entnommen; wahrscheinlich ist dafür (nach anderer Lesart) „dem Buche der Rechtschaffenen" zu setzen; vergl. über dieses oben S. 2.

Ausserdem aber hat man einen Hinweis auf eine reiche Litteratur von der Hand Salomos finden wollen in 1 Kön 5, 9 ff. Hier wird zuerst von der überaus grossen Weisheit Salomos in allgemeinen Wendungen geredet. Weiter aber wird ihm nachgerühmt, dass er auch die Weisheit der gegen Morgen Wohnenden und der Ägypter überboten habe. Dies scheint auf astrologische (oder gar astronomische?) und medizinische Kenntnisse, sowie auf magische Künste und Geheimlehren hinzudeuten. Doch sind dies alles nur Vermutungen, zumal uns über die V. 11 namentlich aufgeführten Weisen aus alter Zeit nichts bekannt ist. Von einer Litteratur über die oben erwähnten Gebiete wird nichts gesagt; jedenfalls wäre sie bis auf die letzte Spur für uns verloren. Wohl aber scheint eine umfängliche salomonische Litteratur auf einem anderen Gebiete vorausgesetzt, wenn es nun weiter heisst: „er redete 3000 Sprüche, und seiner Lieder waren 1005". Selbst eine ungefähre Zahl, wie 3000, geschweige eine so bestimmte, wie 1005, war doch nur anzugeben, wenn man die Sprüche und Lieder in Schrift besass. Kannte also der Erzähler noch ein salomonisches Spruch- und Liederbuch von solchem Umfang? Oder hatten sich die genannten Zahlen erst allmählich in der Legende von dem weisen Könige festgesetzt? Der gleich darauf folgende Ausdruck: „er redete über u. s. w." scheint wieder nur von der mündlich bethätigten Weisheit Salomos zu wissen. Übrigens ist bei dem Reden über alle Pflanzen und Tiere offenbar nicht an naturwissenschaftliche

Erörterungen, sondern nur etwa an sinnige Naturbetrachtung oder an Proben aufmerksamer Naturbeobachtung zu denken. Aber wie dem auch sein mag: von einer etwaigen Litteratur dieser letzteren Art besässen wir im besten Falle nur noch geringe Überreste, falls nämlich die hierher gehörigen Stellen in den „Sprüchen Salomos" ihm selbst zuzuschreiben sind. Von den ihm zugeschriebenen Psalmen (72, einem Gebet für den König, und 127, in welchem man das „Haus" V. 1 allzu mechanisch vom Tempel verstand) ist hier gänzlich abzusehen.

2. Etwaige andere Schriftdenkmäler der davidisch-salomonischen Zeit (insbes. der „Segen Jakobs" und die Urgestalt der Bileamssprüche).

Wenn nach alledem eine namhafte Bereicherung der althebräischen Litteratur durch eigene Schriften Davids und Salomos nicht zu erweisen ist, so ist darum doch die Frage berechtigt, ob nicht anderweitige Litteraturdenkmäler in die davidisch-salomonische Periode zu verlegen sind. Und in der That, die Voraussetzungen für die Entstehung einer eigentlichen Litteratur dürften bereits unter David, geschweige unter Salomo reichlich vorhanden gewesen sein. Die einstige Zersplitterung der Stämme, die noch unter dem Stammeskönigtum Sauls fortgedauert hatte, war nach der Beendigung des Bürgerkriegs endlich einem kräftigen Zusammenschluss des ganzen Volks unter dem mächtigen und glücklichen Scepter Davids gewichen. Die gewaltigen kriegerischen Erfolge des Königs, an denen das ganze Volk ruhmreichen Anteil gehabt, sowie die fortgesetzte Beherrschung der umliegenden Völker, der einstigen Peiniger, musste ein nationales Hochgefühl erzeugen, wie man es zuvor noch nie gekannt. Vollends aber schuf die Zeit Salomos eine Fülle neuer Anregungen: einen glänzenden Hofhalt, ein prächtiges königliches Heiligtum als Sitz des altehrwürdigen Palladiums der Lade Jahwes und mit Priestern, die zu den vornehmsten Beamten des Königs zählten, dazu mannigfache Berührung und regen Verkehr mit so hochkultivierten Nachbarstaaten wie Ägypten und Tyrus, ja selbst (durch die Ophirfahrten) mit den Wunderländern des Südens und Ostens. Musste nicht das alles dazu drängen, sich inmitten der Segnungen eines langen Friedens des mühsam Errungenen voll bewusst zu werden, von

der erklommenen Höhe aus auf die Kämpfe und Siege zurückzuschauen, die solchen Aufstieg ermöglicht hatten, und die noch frische Erinnerung an sie auch für künftige Geschlechter in Wort und Schrift zu fixieren?

In welchem Umfange das letztere damals wirklich geschehen, entzieht sich abermals einer strikten Beweisführung. Immerhin besitzen wir eine Anzahl von Denkmälern, gegen deren Ansetzung wenigstens in der Zeit Salomos nichts Stichhaltiges einzuwenden ist und die daher am besten schon hier besprochen werden, wenn auch die Möglichkeit einer späteren Entstehung damit nicht in Abrede gestellt werden soll. Von poetischen Erzeugnissen rechnen wir hierher — abgesehen von den bereits oben (S. 1 f.) erwähnten Liedersammlungen, dem höchstwahrscheinlich judäischen „Buche der Rechtschaffenen“ und dem „Buche der Kriege Jahwes“ — den „Segen Jakobs“ (1 Mos 49, 1—27) und die Urgestalt der Bileamssprüche (4 Mos 23, 7—24, 19).

Der sogenannte „Segen Jakobs“ spricht in der Form von Weissagungen des sterbenden Erzvaters teils herben Tadel (V. 1 bis 7. 15), teils Lobsprüche und Glücksverheissungen über sämtliche zwölf Stämme aus. Doch ist die Einkleidung nicht so streng festgehalten, dass sich nicht wiederholt der wirkliche Standpunkt des Dichters inmitten der längst in Kanaan ansässigen Stämme unbefangen äusserte. So namentlich in dem Hinweis auf gewisse geschichtliche Ereignisse; solche werden V. 15 und 23 ff. nicht geweissagt, sondern (im sogen. Imperfectum consecutivum) erzählt.

Für die Ansetzung der unter allen Umständen altertümlichen und hochpoetischen Sprüche in der davidisch-salomonischen Zeit sprechen folgende Gründe. Der Frevel Simeons und Levis an den Sichemiten, von dem sich auch 1 Mos 34 eine Kunde erhalten hat, scheint noch in ziemlich frischem Andenken zu stehen. Jedenfalls weiss man noch genau, dass er den fast vollständigen Untergang der einst vollbürtigen beiden Stämme verschuldet hat. Dabei ist jedoch höchst befremdlich, dass der Dichter auch bei Levi nur von dem Fluch der Zerstreuung in Israel weiss, auf die sonstige Bedeutung des Stammes aber als des Erben der Überlieferungen von Mose her mit keinem Worte hinweist. War dies noch denkbar in einer Zeit, wo Abkömmlinge des Stammes Levi längst in hohem Ansehen an dem königlichen Heiligtume zu Jerusalem des Priestertums walteten? Anderseits enthalten die Verse 8—12 offenbar einen Hinweis auf die Heldenthaten Davids und die durch

ihn begründete Vorherrschaft Judas. Wenn dann doch auch Joseph (als Zusammenfassung von Ephraim und Manasse) in überschwänglicher Weise verherrlicht und gesegnet wird, so lässt sich auch das am besten aus einer Zeit erklären, wo alle Stammesfehden schwiegen, ein und derselbe Dichter sich in gleicher Weise des Ruhmes und des Glückes aller freuen konnte. Denn die Annahme, dass entweder der Spruch über Juda oder der über Joseph erst nachträglich beigefügt worden sei, dürfte an der offenbar ursprünglichen Zwölfzahl der Sprüche scheitern. Für eine spätere Entstehung des Ganzen, in der Zeit des geteilten Reichs, hat man sich namentlich auf V. 23 f. berufen als einen angeblichen Hinweis auf die tapfere Verteidigung des nördlichen Reiches gegen die Aramäer im 9. Jahrhundert. Die Aussage lautet jedoch viel zu allgemein, als dass man nicht ebensogut an frühere rühmliche Kämpfe der Josephstämme denken könnte. Weit gewichtiger ist ein anderer Einwand gegen die Ansetzung in der davidisch-salomonischen Zeit, die Bezeichnung Josephs als des „Fürsten unter seinen Brüdern“ (V. 26). Kann das mit „Fürst“ wiedergegebene Wort wirklich nur den „Diademträger“ im eigentlichen Sinne bezeichnen, so wäre die Beziehung auf das durch Jerobeam I. begründete ephraimitische Königtum unumgänglich. Doch ist obige Deutung des Wortes nicht unbedingt sicher, und der Spruch über Levi würde im 9. Jahrhundert noch weit befremdlicher sein, als er es schon für die Zeit Salomos ist.

Fast in noch höherem Grade als der Segen Jakobs sind die vier ersten Bileamssprüche durch und durch von nationalem Hochgefühl, von dem Bewusstsein einer mächtigen Gemeinschaft des Volks und vor allem von der stolzen Freude über die erfochtenen Siege und die überreichen Segnungen Jahwes erfüllt. Unverkennbar ist 24, 17 ff. der Hinweis auf die Siege und Eroberungen Davids. Das religiöse Element, das uns 1 Mos 49 abgesehen von dem Stossseufzer V. 18 nur in dem Spruch auf Joseph V. 24 f. begegnet, tritt in den Bileamssprüchen beherrschend in den Vordergrund. Wenn wir übrigens nur den Kern dieser Bileamssprüche dem Zeitalter Salomos zuweisen wollten, so fussen wir dabei auf einer fast allgemein anerkannten Thatsache. Kap. 23 bildete in der Hauptsache einen Bestandteil der alten elohistischen, Kap. 24, 1—19 einen solchen der jahwistischen Pentateuchquelle. Da nun der Inhalt der Sprüche in den beiden Kapiteln bei aller Verschiedenheit doch auch auffällige Berührungen aufweist (vergl.

besonders 23,22 und 24,8), so wird kaum zu bezweifeln sein, dass uns in Kap. 23 und 24 zwei verschiedene Bearbeitungen derselben älteren Dichtung vorliegen. Eine genaue Wiederherstellung der letzteren ist natürlich jetzt unmöglich; doch dürfte Kap. 24 (vergl. insbesondere das kühne Bild in V. 8 b) der ursprünglichen Gestalt näher kommen, als Kap. 23.

---

§ 3. Die Zeit des geteilten Reichs bis zur Zerstörung Samarias.

1. Allgemeines. — Die „Heldengeschichten" des Richterbuchs. — Die „Jerusalemquelle" im 2. Buche Sam. — Die „Saulsgeschichten" und die „Davidsgeschichten".

Die etwa um 933 erfolgte Reichsspaltung ist nicht nur für die äusseren Geschicke der beiden Reichshälften, sondern auch für die Weiterentwickelung der Litteratur von tiefgreifender Bedeutung gewesen. War schon unter David mit der Centralisierung des Heerwesens und der Regierung in der neuen Hauptstadt Jerusalem ein kräftiger Anfang gemacht worden, so hatten vollends die Massregeln Salomos das ihrige gethan, den Glanz dieses Mittelpunktes auf Kosten des gesamten übrigen Reiches zu erhöhen. Ein weiteres Fortschreiten auf diesem Weg hätte notwendig dazu führen müssen, dass alle übrigen Stämme zu bedeutungslosen Anhängseln an Juda herabgesunken, alle die alten Heiligtümer durch den Glanz des Tempels zu Jerusalem schliesslich ganz in den Schatten gestellt worden wären. Die Reichsspaltung gab den nördlichen Stämmen, voran dem nunmehrigen Königsstamm Ephraim das frühere Selbstbewusstsein zurück; alte, ruhmreiche Erinnerungen lebten wieder auf und verlangten darnach, zur Belebung des nationalen Sinnes in Schrift verfasst zu werden. Vor allem aber war Jerobeam I. darauf bedacht, durch die Erhebung der altberühmten Kultstätten von Bethel und Dan zu königlichen Heiligtümern (Amos 7, 13) Mittelpunkte für einen nationalen Jahwedienst zu schaffen. Damit waren aber zugleich auch Brennpunkte für die Pflege höherer Bildung im Schosse einer angesehenen Priesterschaft gegeben. Mit der Aufstellung der goldenen Stierbilder erneuerte Jerobeam ohne Zweifel nur eine längst eingebürgerte, im jerusalemer Kultus jedoch verpönte Form der Jahweverehrung.

Wir lesen nirgends davon, dass sie selbst einem Elias oder Elisa und ihren Kreisen zum Ärgernis gereicht hätte. Jedenfalls erhob man auch im nördlichen Reiche vollen Anspruch, zu dem „Volk Jahwes“ zu gehören. Ja, die ausschliessliche Übertragung des alten Ehrennamens Israel auf das nördliche Reich lehrt deutlich, dass sich eben dieses als den wahren Erben sowohl der Macht, wie des Ruhms des Gesamtvolkes betrachtete. In der Fabel des Königs Jehoas von der Distel und der Ceder auf dem Libanon (2 Kön 14, 9 ff.) ist dieser Auffassung ein überaus drastischer Ausdruck verliehen. Und der Sänger des Segens Moses kennt (5 Mos 33, 7) keinen höheren Segenswunsch für Juda, als dass „Jahwe ihn zurückbringe zu seinem Volk“.

In der That stand Juda mit seinem kleinen und wenig volkreichen Gebiet Israel ziemlich machtlos gegenüber. Aber sein Fortbestand, ja seine immer zunehmende geistige und religionsgeschichtliche Bedeutung war durch Vorzüge gesichert, die dem mächtigeren Israel gänzlich abgingen. Zwar wird dazu noch nicht — der landläufigen Meinung gemäss — eine reinere Form der Jahweverehrung zu zählen sein. Die Auffassung der heiligen Lade als einer sichtbaren Repräsentation Jahwes dürfte noch lange in den Kreisen des Volks eine grobsinnliche gewesen sein; hat sich doch noch in einem Zusatze zu Jeremia (3, 16 ff.), ja unwillkürlich sogar im sogen. Priesterkodex (3 Mos 16, 2 u. a.) eine Spur dieser Auffassung erhalten. Und wenn König Asa gegen den Götzendienst seiner Mutter einschritt (1 Kön 15, 13), so hinderte dies doch nicht, dass man auch in Juda Jahwe in bildlicher Gestalt verehrte. Noch Jesaja (2, 8. 18. 20. 10, 11. 31, 7) muss gegen diese Verirrung eifern. Seinem Einfluss ist es wohl auch zuzuschreiben, dass Hiskia endlich die eherne Schlange zertrümmerte, welcher „die Israeliten bis dahin geräuchert hatten“ (2 Kön 18, 4).

Dreierlei aber hatte Juda thatsächlich vor Israel voraus: Jerusalem, den salomonischen Tempel und die fortdauernde Herrschaft der davidischen Dynastie. Die grössten und ruhmreichsten Erinnerungen des Volks knüpften sich eben doch an die Zeit, da David nach Niederwerfung aller Feinde ringsum auf der Zionsburg gethront und die Huldigungen ferner Könige entgegengenommen hatte. Und der salomonische Tempel war eben doch das prächtigste Heiligtum, das dem Gott Israels jemals errichtet worden war, die heilige Lade, die es umschloss, ein Denkmal der grossen Zeit, da

ganz Israel von Jahwe als dem Schlachtengott von Sieg zu Sieg geführt wurde. Die Kunstwerke des Tempels und des Palastes galten als eine Art Weltwunder; ging doch vom Throne Salomos die Rede, dass „derartiges nie angefertigt worden sei für irgend ein Königreich“ (1 Kön 10, 20). Und was die Stetigkeit der Dynastie anlangt und alle die Vorteile, die eine solche der äusseren Wohlfahrt, wie der geistigen Kultur eines Volkes zu bringen vermag, so genügt es, auf eine Thatsache hinzuweisen. Den zwölf Davididen, die bis 722 auf dem Zion thronten, stehen in Israel neun Dynastieen mit zusammen siebzehn Königen gegenüber. Sieben der letzteren sind von ihren Nachfolgern ermordet worden; Simri verbrannte sich selbst mit dem von Omri bedrohten Palast. Angesichts solcher Zustände begreift man, dass die judäische Geschichtsauffassung es nicht gelten liess, wenn Israel in der Reichsspaltung eine Trennung Judas von dem Gesamtvolk erblickte. Sie vermochte in ihr nur einen Abfall Israels von Juda und dem Hause Davids zu sehen (Jes 7, 17. 1 Kön 12, 19). Mit alledem aber hängt noch ein Anderes zusammen, was wichtiger ist, als alles bisher Erwähnte: nur Juda konnte der Mutterboden der Idee werden, die in der Religion Israels die stärkste Triebkraft entwickelt hat, — der Erwartung des messianischen Reichs. Dieses ist, wenigstens in der früheren Zeit, in der Hauptsache als eine Wiederkehr des davidischen Reichs unter dem Scepter eines von Gott gesandten und in besonderem Masse von ihm ausgerüsteten Davididen gedacht; die Dauer der davidischen Dynastie ist somit seine unumgängliche Voraussetzung.

Der Besprechung der litterarischen Erzeugnisse beider Reiche ist die Bemerkung vorauszuschicken, dass eine genaue Datierung irgendwelches Denkmals bis weit in das 8. Jahrhundert hinein unmöglich ist. In den meisten Fällen muss ein Spielraum von hundert und mehr Jahren offen gelassen werden. Nur die Aufeinanderfolge der in die jetzigen Geschichtsbücher eingearbeiteten Quellenschriften lässt sich noch mit einiger Sicherheit bestimmen, und zwar wendete sich der litterarische Eifer, nach dem noch Vorhandenen zu urteilen, in erster Linie der Geschichtsschreibung zu. Im nördlichen Reiche sind es naturgemäss die mit dem heimatlichen Boden verknüpften Erinnerungen aus der vorköniglichen Zeit, die der Aufzeichnung vor allem wert erschienen, in Juda die Erinnerungen an die Person und das Haus des grossen Begründers der davidischen Dynastie. So entsteht in Ephraim die älteste Schicht der im jetzigen Richterbuch überlieferten Erzählungen

(in der „Übersicht“ am Schlusse dieses Buches mit *H* und H^1, d. i. Heldengeschichten, in den Nachträgen Kap. 17—21 mit *N* und N^1 bezeichnet), in Juda die älteste Schicht der Erzählungen von David, die uns im 2. Buche Samuelis vorliegt (in der Übersicht mit *Je*, d. i. Jerusalemquelle, bezeichnet)[1]).

Die „Heldengeschichten“ beschäftigen sich ausschliesslich mit den sogenannten grossen Richtern: Ehud (3, 15 ff.), Debora und Barak (4, 4 ff.), Gideon (Kap. 6—8, wozu die Geschichte Abimelechs in Kap. 9, eine Erzählung von merkwürdiger Anschaulichkeit und Altertümlichkeit, eine Art Anhang bildet), Jephta (11, 1—12, 6) und Simson (Kap. 13—16). In ihrer gegenwärtigen Gestalt sind sie vielfach mit Zusätzen versehen und in einen Rahmen hineingestellt, der ihnen von Haus aus fremd ist. Doch ist die Ausscheidung fast überall mit Sicherheit zu vollziehen, mag auch der so gewonnene Zusammenhang nicht immer lückenlos sein. Dass uns in diesen Erzählungen alle Überlieferungen aus der Richterzeit erhalten seien, wird schwerlich jemand behaupten wollen. Zur Aufnahme der Gideonerzählungen scheint vor allem das Interesse an dem Altar des Heils-Jahwe zu Ophra (6, 24) und dem Kultus des aus erbeutetem Golde gefertigten Jahwebildes (8, 24—27 a) geführt zu haben. Als sichere Kennzeichen der alten Erzählungen im Gegensatze zu den zahlreichen Glossen und Erweiterungen sind insbesondere die folgenden zu betrachten. Den späteren Redaktoren (in der „Übersicht“ *Ri* und *R*) gelten die sogenannten Richter geradezu als Regenten des ganzen Volks; daher die stete Schlussformel, die selbst bei einem Simson nicht fehlt: „und er richtete (d. h. regierte) Israel . . . Jahre“. Die alten Erzählungen dagegen kennen die sogenannten Richter nur als Helden, die sich in einer besonderen Notlage vom Geiste Jahwes getrieben an die Spitze des eigenen Stammes (so Jephta) oder eines Teils desselben (so in der älteren Gestalt der Gideonerzäh-

1) Für die Bestimmung und Beurteilung der verschiedenen Schichten innerhalb der Geschichtsbücher ist ausser den bahnbrechenden Aufstellungen Wellhausens in der 4. Auflage von Bleeks Einleitung in das Alte Testament (Berlin 1878), S. 181 ff. (wieder abgedruckt mit Nachträgen in „Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments“ (Berlin 1889), sowie den hierher gehörenden Partieen in Stades Geschichte des Volkes Israel (Berlin 1881 ff.) und Kittels Geschichte der Hebräer (Gotha 1888), namentlich Budde, „Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau“ (Giessen 1890) benutzt worden.

lung, s. u.) oder höchstens einiger gleichmässig bedrohter Stämme stellen (so Ehud, Debora und Barak) und Befreiungsthaten verrichten, um alsdann, ähnlich den Herzögen der germanischen Vorzeit, wieder in den vorigen Stand zurückzutreten. Nur Gideon scheint davon eine Ausnahme zu machen; da 9, 2 eine Herrschaft seiner siebzig Söhne als Thatbestand erwähnt wird, so muss schon Gideon selbst eine Art Stammeskönigtum aufgerichtet haben. Dagegen hinterlassen die Simsonserzählungen durchaus den Eindruck, als habe er den Kampf mit den Philistern allezeit auf eigene Faust geführt. Mindestens lehrt die Erzählung 15, 9 ff., dass er bei seinen Volksgenossen in Juda schlechterdings keinen Rückhalt fand.

Das religiöse Element fehlt den alten Erzählungen keineswegs. Aber im Gegensatz zu dem sogenannten theokratischen Pragmatismus der Redaktoren, der jede Feindesnot aus dem unmittelbar vorangegangenen Götzendienst, jede Errettung aus der unmittelbar vorangegangenen Busse des Volks und der ausdrücklichen Sendung eines Retters durch Jahwe erklärt, tritt es in einer eigentümlich urwüchsigen, ja bisweilen grotesken Gestalt auf. Die Verehrung Jahwes in einem Bild erscheint offenbar noch ganz unverfänglich. Dass Gideon aus dem erbeuteten Gold einen Ephod, d. i. eben ein Jahwebild, anfertigen lässt, gereicht ihm nach der alten Erzählung sichtlich zum Ruhm; erst der Redaktor hat (8, 27 b) das Verwerfungsurteil über diesen Anlass zur Abgötterei, der für Gideon und seine Familie zum Fallstrick geworden sei, hinzugefügt. Übrigens aber giebt Jahwe in den alten Erzählungen nicht Israel den Feinden preis, sondern diese den Israeliten (3, 28. 4, 6 ff. 14 ff. u. a.). Der Geist Jahwes erscheint nicht selten als ein magisches Etwas, das plötzlich über die Helden kommt und ihnen Mut und Stärke verleiht (6, 34. 11, 29. 13, 25. 14, 6. 19. 15, 14). Bei Simson ist sein Besitz und die durch ihn gewirkte Riesenstärke an das unbeschorene Haupthaar geknüpft; mit diesem ist auch Jahwe von ihm gewichen (16, 20). Dieser seltsamen Auffassung des Nasiräats entspricht die ebenso mechanische von der absoluten Verbindlichkeit des religiösen Gelübdes, kraft welcher Jephta (11, 30 f. und 34 ff.) Jahwe die eigene Tochter opfert. Das religiöse und sittliche Urteil über die Ereignisse tritt so gut wie ganz zurück. Nur 9, 56 f. wird das Schicksal Abimelechs und der Sichemiten auf göttliche Vergeltung infolge des Fluches Jothams zurückgeführt. Dass blutige und zwar auch meuchelmörderische Rache

an den Feinden des Volks oder Stammes den Erzählern als berechtigt, ja löblich gilt, kann im Blick auf 3, 20ff. 4, 18ff. nicht bestritten werden. Dazu stimmt, dass Simson die Kraft zu seiner letzten Rachethat (16, 20ff.) ausdrücklich erst von Jahwe erbittet.

Nur in einer Erzählung tritt das religiöse Element, der sogenannte theokratische Pragmatismus, stärker hervor als sonst: in der ersten Erzählung von Gideon 6, 2ff. bis 8, 3. Aber gerade hier lässt sich leicht zeigen, dass wir es mit einer jüngeren Ausgestaltung der alten Überlieferung zu thun haben. Die letztere ist uns noch in dem Bruchstück 8, 4ff. (in der „Übersicht" H^1) erhalten. Der jetzt weggeschnittene Eingang dieses Berichts ist aus V. 18ff. unschwer zu erraten. Midianitische Häuptlinge hatten einen Raubzug nach dem nördlichen Palästina unternommen und dabei etliche Brüder Gideons getötet. Zur Blutrache verpflichtet ruft Gideon sein Geschlecht, Abieser (vergl. dazu auch 6, 34. 8, 2), zur Heeresfolge auf, überfällt die nichtsahnenden Midianiter im Süden des Ostjordanlandes und vollzieht an ihren Häuptlingen mit eigener Hand die Blutrache, nachdem er noch zuvor die Bewohner von Sukkoth und Peniel wegen ihres unbrüderlichen Verhaltens derb gezüchtigt hat. Was in dieser Erzählung als ein durch die Umstände erzwungenes Privatunternehmen Gideons und seines Geschlechts erscheint, wird in der jüngeren Erzählung eine Angelegenheit des ganzen Volks. Die Midianiter sind eine dauernde Landplage; denn Jahwe hat Israel verstossen und diesen Feinden preisgegeben. Nun aber erscheint Jahwe in Gestalt des „Engels Jahwes", um Gideon mit der Errettung Israels zu beauftragen (6, 13ff.). Dabei besteht jedoch auch hier die Voraussetzung, dass Gideon den Zug nur mit 300 Leuten vom Geschlecht Abieser unternimmt. Eine noch jüngere Gestalt der Erzählung lässt dem Aufrufe Gideons 32 000 aus ganz Israel Folge leisten, stellt aber 7, 2 ff. den Einklang mit dem älteren Bericht her durch Entlassung erst von 22 000, dann der übrigen bis auf 300, die gleich mit der Zunge Wasser geleckt haben, anstatt es mit der Hand zum Munde zu führen.

Wenn Richt 6—8 die beiden Erzählungen aufeinander folgen, so dass sich Gideon 8, 4 plötzlich wieder diesseits des Jordan befindet, während er doch 8, 1 ff. bereits von seinem Zuge zurückgekehrt ist, sind im ersten Anhang (Kap. 17 f.) die Parallelberichte (in der „Übersicht" N und N^1) durchweg ineinander geflochten. Die jüngere Bearbeitung kennt (18, 30) bereits das

Exil von 722 (oder 734?); der ursprüngliche Bericht dagegen weiss nur von dem Aufhören des Kultus am Tempel zu Silo. Jedenfalls hat in erster Linie das Interesse an dem Kultus des Jahwebildes zu Dan Anlass zur Aufnahme dieser Erzählung gegeben. Bei dem zweiten Nachtrag (Kap. 19—21) ist die alte Grundlage nur in dem verhältnismässig altertümlichen (jedoch wohl bereits von 1 Mos 19 abhängigen) Kapitel 19 noch rein erhalten. Dagegen gehört Kap. 20 und 21 einer ganz späten Überarbeitung im Geiste des Priesterkodex, ja der Chronik, an, die den Wortlaut der ursprünglichen Erzählung nur hie und da noch durchblicken lässt. Dass übrigens der jetzige Text von Kap. 20 wiederum durch Verschweissung zweier parallel gehender Berichte entstanden ist, ergiebt sich u. a. daraus, dass V. 3a erst in V. 14, und noch deutlicher, dass V. 36a erst in V. 47 seine Fortsetzung findet.

Alle die bisher besprochenen alten Erzählungen des Richterbuchs berichten ausschliesslich über Thaten und Schicksale der nördlichen Stämme und dürften daher insgesamt auch auf deren Boden entstanden sein. Der Stamm Juda wird in ihnen fast ganz mit Stillschweigen übergangen. Um so eingehender beschäftigt sich mit ihm die Quelle (*Je*), der wir zuerst 2 Sam 5, 3. 6, 8 ff., dann in Kap. 6, vielleicht auch in der Grundlage von Kap. 7, sicher aber in der langen Reihe von Erzählungen Kap. 9—20, 22 begegnen. Der Schauplatz ist fast ausschliesslich Jerusalem; im Mittelpunkt der Ereignisse steht überall David und seine Familie.

Über die Vorzüge dieser Quelle herrscht längst nur eine Stimme. Sie gehört zu dem Vollständigsten, Treuesten und Vollendetsten, was wir aus dem Bereiche der hebräischen, ja überhaupt der antiken Geschichtsschreibung besitzen. Da ist nirgends eine Spur von Tendenz oder Zurechtmachung: die Aufeinanderfolge der Ereignisse vollzieht sich mit innerer Notwendigkeit, alles liegt klar und verständlich vor unseren Augen da. Bewunderungswürdig ist vor allem die Charakterzeichnung des Königs. Er ist ein Mensch und menschlicher Schwäche, ja verbrecherischer Leidenschaft nicht unzugänglich. Der Erzähler ist weit davon entfernt, dies zu verheimlichen oder gar zu beschönigen. Vielmehr schildert er (Kap. 11) mit ergreifender psychologischer Wahrheit, wie David durch den Fluch der einmal begangenen Sünde vorwärts getrieben wird, — erst zu niedriger List gegenüber dem gekränkten Diener, um Schuld und Schande womöglich noch im Dunkel zu begraben, dann zu heimtückischer Blutthat und der schlecht verhehlten

Freude über ihr Gelingen, bis ihm schliesslich sein Thun von Nathan in seinem wahren Lichte gezeigt wird. Ebensowenig geht der Erzähler über einen anderen dunklen Punkt im Charakter Davids mit Stillschweigen hinweg, das ist seine Schwäche gegenüber den Sünden seiner Kinder. Sie ist recht eigentlich das Verhängnis seines Hauses, der Anlass zu einer ganzen Kette schmerzlicher Ereignisse. Er gerät in heftigen Zorn über den Frevel Amnons an Thamar, aber er kann seinem Sohne nicht wehthun. Dies hat zur Folge, dass Absalom als der natürliche Anwalt seiner Schwester eine Art Blutrache an Amnon übt. Die aufrührerischen Pläne Absaloms werden offenbar auch durch den Gedanken genährt, dass er im schlimmsten Falle von dem Vater, der dem Brudermörder verziehen hatte, nicht die äusserste Strenge erfahren werde. In der That ist das Gebahren Davids nach dem Tode Absaloms der Art, dass ihn Joab nur durch harte Drohungen zum Einlenken bestimmen kann. Aber trotz alledem weiss uns der Erzähler nicht nur volle Teilnahme und Achtung für eben diesen David abzugewinnen, sondern beide auch fortgesetzt zu steigern. Wir fühlen uns unwillkürlich mit berührt von dem Zauber, den er wie alle wahrhaften Fürsten auf seine Umgebung ausübt. Die scheinbaren Widersprüche in seinem Charakter lösen sich schliesslich in dem harmonischen Gesamteindruck auf. Wir verstehen es, wie er zugleich gross und edel und doch auch wieder hartnäckig und eigensinnig, zugleich aufrichtig fromm und demütig (6, 21 f. 15, 25 f. 16, 10 ff.) und doch auch voll kluger Berechnung sein kann (15, 27. 33 ff. 19, 12 ff.). Die grösste psychologische Meisterschaft aber dürfte sich in der Zeichnung seines Verhältnisses zu seinen Vettern Joab und Abisai offenbaren. Ein geheimer, aus gänzlicher Verschiedenheit der Charaktere stammender Widerwille gegen beide wird fortwährend durch die staatskluge Erwägung niedergehalten, dass er ihre Verdienste nicht leugnen und ihre Dienste nicht entbehren kann. Gelegentlich aber macht sich dieser Unwille (wie schon 3, 39 in anderer Quelle) in scharfen Worten Luft (16, 10), und nach der Ermordung Absaloms ermannt sich David sogar zu dem Entschluss, Joab durch Amasa zu ersetzen. Aber er muss dann doch den Ereignissen ihren Lauf lassen, als Amasa von Joab ermordet und dieser allein im stande ist, den gefährlichen Aufstand des Benjaminiten Seba zu dämpfen. David muss bis an sein Ende den Mann ertragen, der ein rauher Soldat, dabei aber zugleich eine Verkörperung des monarchischen Prinzips ist. Mit kaltem

Blute zeigt er sich grausam gegen den Menschen David, wo er solches zum Heile des Königs für nötig erachtet. Der Mörder des Sohnes zwingt mit harter Rede den Vater, der sich im tiefsten Schmerz um den Verlorenen windet, sich unter das Thor zu setzen und dem Volke schön zu thun, und der König muss in solcher Stunde willenlos dem gehorchen, was der Unterthan befiehlt.

Mancherlei Anzeichen scheinen allerdings dafür zu sprechen, dass der Erzähler schon durch einen längeren Zeitraum von den Ereignissen getrennt ist, über die er berichtet. So der Hinweis auf die Fortdauer einstiger Benennungen „bis auf den heutigen Tag“ (6, 8. 18, 18; vergl. auch die Bemerkung 16, 23). Auch das muss gefragt werden, ob ein so unumwundener Bericht über peinliche Vorgänge im Hause Davids in Juda verbreitet werden konnte zu einer Zeit, wo die Beteiligten oder doch ihre Kinder und nächsten Verwandten noch in ziemlicher Anzahl am Leben waren. Diese Frage würde ohne weiteres hinfällig, wenn die ganze Quelle, wie einige neuere Kritiker wollen, ursprünglich einen Bestandteil des sogenannten jahwistischen Geschichtswerks (s. u.) gebildet hätte.[1]) Aber gesetzt, es liesse sich dies von der jetzigen Gestalt des Berichts beweisen, so würden wir darum doch urteilen müssen: solches Vertrautsein mit den Einzelheiten der Ereignisse, vor allem eine solche Sicherheit in der Angabe der Namen fast aller handelnden Personen war reichlich hundert Jahre später aus der Volksüberlieferung nicht mehr zu gewinnen, sondern kann nur aus schriftlichen Aufzeichnungen eines solchen stammen, der seinerseits noch aus dem Bericht von Augenzeugen oder doch von jüngeren Zeitgenossen Davids geschöpft hatte. Dies mag die Besprechung der *Je*-Quelle in dem Zeitraum unmittelbar nach Salomo rechtfertigen.

An die „Heldengeschichten“ und die „Jerusalemquelle“ schliessen sich der Zeit nach die „Saulsgeschichten“ (*S*) in 1 Sam 9—14 und die „Davidsgeschichten“ (*Da*) in 1 Sam 16, 14 bis zum Schluss von 2 Kön 2 an. Beide enthalten eine Fülle zuverlässiger geschichtlicher Überlieferungen, sind aber gegenwärtig vielfach mit Einlagen aus einer ganz andersartigen Quelle (*SS*) und mit

1) Gegen den seit 1830 wiederholt, zuletzt wieder von Cornill und Budde versuchten Nachweis einer Fortsetzung der pentateuchischen Quellenschriften in den älteren Schichten der Bücher Richter und Samuel vergl. Kittel in den Theol. Studien und Kritiken 1892 S. 44 ff.

Redaktionszuthaten versetzt. Ihr Vaterland ist nur mit Vorbehalt zu bestimmen. An sich läge es nahe, die Saulsquelle von einem Benjaminiten, also einem Angehörigen des nördlichen Reiches, die Davidsquelle von einem Judäer herzuleiten. Allein die früher vielfach behauptete Parteinahme der einen Quelle für Saul, der anderen für David lässt sich in Wahrheit nicht beweisen. Allerdings weiss die Davidsquelle auch von dem bösen Geist zu erzählen, der Saul befallen hat und zu grimmiger Eifersucht und selbst zu Thaten der Rachgier antreibt. Aber nirgends zeigt sich in dem Bericht irgendwelche Gehässigkeit gegen Saul; Jonathan hat unter der geistigen Verdüsterung seines Vaters ebenso zu leiden (1 Sam 20, 30ff.) wie David. Auch der Bericht über Sauls Erlebnis bei der Zauberin von Endor (1 Sam 28) begnügt sich durchaus mit der Mitteilung der Thatsachen. Und dass der Bericht über Sauls Niederlage und Selbstmord 1 Sam 31 nicht etwa den Zweck verfolgt, sein Andenken zu schänden, ergiebt sich unwiderleglich aus der Aufnahme des Trauerliedes 2 Sam 1, 17ff., sowie aus den Berichten in 2 Sam 2, 4ff. und 4, 10ff. Nach alledem ist keineswegs ausgeschlossen, dass beide Quellenschriften aus einer Hand und überdies aus einer Zeit stammen, in der das Urteil über die beiden ersten Könige längst geklärt und durch keinerlei Eifersucht der Stämme mehr getrübt war. Dazu stimmt, dass 1 Sam 27, 6 (*Da*) offenbar schon mehrere „Könige von Juda" kennt. Dies würde jedoch noch nicht dazu nötigen, mit der Ansetzung weit über 900 herabzugehen. Eher könnte das starke Hervortreten des erbaulichen Elements in Stellen wie 1 Sam 24, 10ff. für die spätere Entstehung der Davidsgeschichten geltend gemacht werden. Doch ist sehr fraglich, wie viel von diesen erbaulichen Reden, wie wir sie hier und 26, 17ff. finden, auf Rechnung einer späteren Ausgestaltung zu setzen ist. Der ursprüngliche Erzähler konnte unmöglich fortfahren, wie er 1 Sam 27, 1 thut, wenn er kurz zuvor 24, 17ff. geschrieben hatte. Anderseits ergiebt sich das verhältnismässig hohe Alter der Saulserzählungen aus einem doppelten Umstand. Das Königtum ist ein Segen Jahwes; er selbst hat auf den Hilferuf seines Volkes Saul zum König bestimmt und dem Samuel zugesandt, damit der Bedrückung Israels durch die Philister ein Ende werde (1 Sam 9, 15ff.). Das ist ein ganz anderer Standpunkt, als der 1 Sam 8. 10, 17ff. und Kap. 12 vertretene, dem das Verlangen des Volks nach einem König als ein Verrat an Jahwe gilt, daher ihm Samuel nur mit dem äussersten Widerwillen nachgiebt. Und

weiter: nach der jüngeren Auffassung ist Samuel vor der Königswahl der Regent des Volks, nach der Wahl aber der Vormund des Königs, der ihm den Befehl Jahwes ankündigt (1 Sam 15, 1 ff.) und ihn hart anlässt, als er eigenmächtig gehandelt hat (V. 14 ff.). In den „Saulsgeschichten" dagegen ist er ein „Seher", der bei dem Volke hochangesehen und von Jahwe gewürdigt ist, den neuen König zu salben, zu dessen Beruf es aber gelegentlich auch gehört, für ein wenig Brot oder einen Viertelsekel Silber Auskunft zu geben, wohin sich jemandes Eselinnen verlaufen haben (1 Sam 9, 6 ff.).

2. Die Anfänge der Gesetzeslitteratur: Das Bundesbuch.

Alle bisher besprochenen Denkmäler gehörten entweder dem Bereiche der Dichtkunst oder der Geschichtsschreibung an und zeugten für eine frühzeitige hohe Ausbildung dieser Litteraturgebiete. Dagegen scheint uns die älteste Aufzeichnung von Rechtssatzungen — wohl aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts — in dem sogenannten „Bundesbuch" vorzuliegen, von dem wir schon früher (S. 6 f.) in anderem Zusammenhang zu reden hatten. Wir lassen hier die Streitfrage, in welche der grossen Pentateuchquellen (*J* oder *E*) dieses Gesetzkorpus aufgenommen und ob ihm bereits ein Dekalog vorausgeschickt war, gänzlich beiseite und beschäftigen uns lediglich mit dem Inhalt von 2 Mos 20, 24—23, 19. Dass der jetzige Text vielfach von Glossen[1]) und Redaktionszuthaten durchzogen ist, wurde schon oben bemerkt. Nicht minder lehrt der Augenschein, dass die ursprüngliche Anordnung der Satzungen mehrfach (so namentlich 21, 37 ff.) in Verwirrung geraten ist. Soweit sich nach alledem der ursprüngliche Text noch ermitteln lässt, stellt er, wie zu erwarten, nicht eine das gesamte Volksleben umspannende Gesetzgebung nach theoretischen Grundsätzen dar, sondern eine Kodifizierung von Brauch und Sitte, von Gewohnheitsrechten, wie sie sich im täglichen Verkehr, insbesondere von Nachbar zu Nachbar, entwickeln mussten. Daher nehmen die sogenannten „Schädenklagen" wegen Mord, Totschlag, Menschenraub, Körperverletzung, Diebstahl, Verwahrlosung von Feuer, Acker- oder Viehbeschädigung den breitesten Raum ein. Daneben

1) Als solche verraten sich durch den Gebrauch des Plurals namentlich 22, 20 b. 21. 23. 24 b. 30. 23, 9 b. 13.

macht sich jedoch auch der religiöse und ethische Gesichtspunkt geltend, und zwar nicht bloss in den Satzungen, die sich speziell auf den Kultus (20, 24. 22, 19. 27. 29) oder auf die Rechte hebräischer Sklaven und Sklavinnen beziehen (21, 1—11), sondern überhaupt in der Fürsorge für Sklaven (21, 20 f. 26 f.), Fremdlinge (22, 20), Arme und Bedürftige (22, 24 ff. 23, 10 f.), sowie in dem Verbot der Zauberei und des Incests (22, 17 f.). Das Sabbatsgebot wird (23, 12) lediglich aus der Humanitätspflicht begründet. Vor allem aber tritt uns ein hoher ethischer Standpunkt in den Bestimmungen (23, 4 f.) entgegen, welche gebieten, gegebenes Falls auch einen persönlichen Feind vor Schaden zu behüten.

Aus welchem Kreise alle diese Satzungen hervorgegangen sind und vor allem, durch welche öffentliche Auktorität ihre genaue Befolgung verbürgt war, ist für uns völlig in Dunkel gehüllt. Und doch muss eine solche Auktorität vorausgesetzt sein; ohnedies hätten die genauen Straf- und Bussbestimmungen von der siebenmal angedrohten Todesstrafe und der Ahndung des Schadens am Leibe des Schuldigen (21, 23 ff.) bis herab zur Geldstrafe keinen Sinn. Aber so nachdrücklich auch (23, 1 ff.) Gerechtigkeit und Unparteilichkeit in Rechtshändeln eingeschärft wird, so fehlt es doch gänzlich an einer Andeutung, wer eigentlich zum Rechtsprechen oder zur Überwachung der Exekution des Richterspruchs berufen sei. Allerdings wird zweimal geboten, jemanden aus Anlass einer Rechtssache „vor Gott", d. h. zu einem Heiligtum, zu führen, das eine Mal (21, 6), um eine symbolische Handlung mit rechtlicher Wirkung vorzunehmen, das andere Mal (22, 8), um ein Orakel zu erlangen; aber selbst in diesen Fällen ist nicht von Mittelspersonen, etwa Priestern[1]), die Rede. Offenbar sind also in betreff der Gerichtsstätten, der Zusammensetzung des Gerichts, des Prozessgangs (so namentlich des Zeugenverhörs) und der Exekution längst eingewurzelte Bräuche vorausgesetzt, so dass die

1) Die noch von einigen Neueren geteilte Meinung, dass in diesen Stellen anstatt „vor Gott" vielmehr (was sprachlich möglich) „vor die Götter" (so auch Luther) zu übersetzen und dieser Ausdruck auf die Oberen oder Priester zu beziehen sei, ist gänzlich unhaltbar. Eher dürfte zu fragen sein, ob nicht der Ausdruck aus einer Zeit stamme, wo Gott noch an jedem Heiligtume durch ein Bild, das mit dem Orakelwesen in Verbindung stand, repräsentiert war. Ja zu 21, 6 kann sogar die Möglichkeit nicht geleugnet werden, dass ein im Hause selbst (an der Thür?) aufgestelltes Gottesbild gemeint ist.

Kodifizierung nur bezweckte, eine grössere Gleichmässigkeit in der Beurteilung der Rechtsfälle und den zu verhängenden Bussen herbeizuführen. Wenn die Angabe 2 Chr 17, 9 aus richtiger Überlieferung geflossen ist, so könnte die Aufstellung und Verbreitung dieser Rechtsnormen durch Josaphat von Juda erfolgt sein. Doch wäre auch möglich, dass sie vielmehr auf dem Boden des nördlichen Reichs entstanden sind.

3. Das Jahwistische Geschichtswerk.

Die Geschichtsschreibung hatte sich, wie wir sahen, zunächst den Ereignissen der ersten Königszeit, im nördlichen Reiche auch den Helden der Richterzeit zugewendet. Die Urgeschichte des Volks, sowie die Zeit der Patriarchen, die Befreiung aus Ägypten durch Mose und die Eroberung des verheissenen Landes, scheint bis mindestens in die salomonische Periode herab nur der mündlichen Überlieferung und Ausgestaltung überlassen geblieben zu sein. Die älteste uns zugängliche schriftliche Gestaltung liegt uns in dem herrlichen Geschichtswerke vor, das man wegen des überwiegenden und schon in der Schöpfungsgeschichte anhebenden Gebrauchs des Gottesnamens Jahwe als das jahwistische (*J*) zu bezeichnen pflegt.

Zur Geschichte der Pentateuch-Kritik. Aus der Geschichte der Pentateuch- oder, sofern dabei auch das Buch Josua stark in Betracht kommt: Hexateuch-[1])Kritik, die nach mannigfachen Irrgängen während eines Zeitraums von 140 Jahren schliesslich eine ansehnliche Reihe von schlechthin feststehenden Ergebnissen gewonnen hat, mag an dieser Stelle nur das Folgende mitgeteilt sein. Nachdem schon in früheren Jahrhunderten vereinzelte Zweifel gegen die Authenticität des ganzen Pentateuch laut geworden waren, machte der französische Arzt Jean Astruc zu Montpellier, ein frommer Katholik, die grundlegende Entdeckung, dass im 1. Buch Mose die Gottesnamen Elohim (d. i. „Gott") und Jahwe in auffälliger Weise wechseln, und gründete darauf die Hypothese, dass Mose selbst (die Pentateuchkritik ging also keineswegs von der Verwerfung der Authenticität aus!) zwei ihm vorliegende Haupturkunden (mémoires), eine elohistische und eine jehovistische, nebeneinander gestellt und ihnen sodann in einer 3. und 4. Kolumne auch Bruchstücke aus 10 anderen Urkunden beigefügt habe. Durch die Verschmelzung dieser vier Kolumnen sei die jetzige Genesis entstanden. Astruc veröffentlichte diese Hypothese 1753 zu Brüssel in einem anonym erschienenen Buche (Conjectures sur les mémoires, dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de

1) Vergl. dazu jedoch unten § 6, 2, letzte Anm.

la Genese; deutsch Frankf. 1789), fand jedoch in Frankreich keine Beachtung.

In Deutschland wurde die Hypothese zuerst durch die Gött. gel. Anzeigen vom 19. Sept. 1754 bekannt, Ende des Jahres heftig bekämpft von J. D. Michaelis (relatio de libris novis, XI 162ff.), schliesslich aber und zwar namentlich durch J. G. Eichhorn (Einleitung ins Alte Testament, zuerst Leipzig 1780ff.) zu Ehren gebracht. Jedenfalls erfuhr sie erst in Deutschland schärfere wissenschaftliche Begründung und bald auch weitere Ausbildung. So entdeckte Ilgen („Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt." 1 Bd. Halle 1798), dass neben der jehovistischen Urkunde nicht eine, sondern zwei selbständige elohistische zu unterscheiden seien. Leider schädigte er selbst diese durchaus richtige Erkenntnis durch die Annahme von 17 selbständigen Einzelurkunden in der Genesis, die sich nach ihm auf jene drei Schriftsteller verteilen sollen.

Alle die verschiedenen Gestaltungen, die Astrucs Hypothese bis auf Ilgen erfahren hatte, pflegt man unter dem Namen „ältere Urkundenhypothese" zusammenzufassen. Ihnen allen ist die Annahme einer ganz äusserlichen Verschweissung mehrerer selbständiger Quellenschriften gemeinsam. Ein zweites Stadium bildet die sogenannte Fragmentenhypothese, d. i. die Herleitung des Pentateuch aus einer grossen Zahl einzelner unzusammenhängender Fragmente, die erst in später Zeit von einem Sammler zu einem Ganzen vereinigt wurden (so Vater in seinem Kommentar über den Pentateuch, Halle 1802—1805. 3 Bde.) Im weiteren Verlaufe des Streits erfuhr die ältere Urkundenhypothese auch die Modifikation, dass die dem Pentateuch zu Grunde liegende elohistische Urkunde (die sogenannte „Grundschrift") von einem Redaktor mit Stoffen aus einer anderen Quellenschrift, der jehovistischen, ergänzt worden sei. Indem man aber schliesslich den Ergänzer mit dem Jehovisten identifizierte, gelangte man zur Ergänzungshypothese. Von deWette vorbereitet, von Ewald 1831 als Vermutung hingeworfen, von Bleek und Peter v. Bohlen ausdrücklich geltend gemacht, fand diese Hypothese im „Kommentar über die Genesis" von F. Tuch (Halle 1838) eingehende wissenschaftliche Begründung und wegen ihrer grossen Einfachheit bald auch fast allgemeine Anerkennung. Nachdem jedoch Hupfeld („Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung." Berlin 1853) erstlich die schon von Ilgen geforderte Unterscheidung zweier elohistischer Urkunden als berechtigt erwiesen, zweitens aber auch die Bedeutung der jehovistischen Schrift als eines selbständigen Geschichtswerks über jeden Zweifel erhoben hatte, entstanden auf Grund dieser beiden Erkenntnisse nach und nach alle die verschiedenen Formen der „neueren Urkundenhypothese". Ihnen allen ist die Annahme von vier ursprünglich selbständigen Hauptquellen (nämlich ausser dem Jehovisten [besser Jahwisten] und den beiden Elohisten noch des Deuteronomikers [*D*] im grössten Teile des 5. Buches Mose) eigentümlich. In der That ist jetzt die Vierzahl, sowie der besondere Charakter dieser Hauptquellenschriften mit so unwiderleglichen Gründen erwiesen, dazu auch in der Quellenscheidung im einzelnen ein solches Mass von Übereinstimmung unter allen kompetenten Forschern erzielt, dass die Ablehnung obiger Ergebnisse zur Zeit nur noch aus zwei Gründen erklärt werden kann: entweder aus der Unbekanntschaft mit den That-

sachen oder aus dem ein für allemal gefassten Entschluss, sich durch keine Gewalt der Thatsachen in dem Festhalten an längst widerlegten Vorurteilen beirren zu lassen.

Dagegen herrscht auch unter den Anhängern der neueren Urkundenhypothese über zwei Punkte noch immer Streit. Erstlich darüber, ob die vier Hauptquellen bis zu ihrer Vereinigung durch den (nach allgemeiner Annahme nachexilischen) Redaktor selbständig nebeneinander existierten, oder ob der Jahwist (*J*) und der ihm verwandte Elohist (*E*) bereits zu einem Ganzen verschmolzen waren, als das Deuteronomium (*D*) mit ihnen vereinigt wurde; das letzte Stadium der Redaktion wäre dann die Vereinigung von *JED* mit dem anderen Elohisten (*P* oder dem Priesterkodex) durch den letzten Redaktor (*R*) gewesen. In unserem Abriss ist, wie auch in den Geschichtstafeln, die zweite Ansicht als das Richtige angenommen.

Zweitens aber — und dies ist weitaus das Wichtigere — ist noch immer die zeitliche Reihenfolge der vier Quellenschriften streitig. Die ältere Ansicht stand unter dem Banne des Vorurteils, dass die zuerst (1 Mos. 1) vorgeführte Quelle, der priesterliche Elohist, auch die älteste sein müsse. Dafür schien vor allem auch zu sprechen, dass sie (wenigstens im 1. Buch Mose) thatsächlich den Rahmen bildet, in den der gesamte Stoff eingefügt ist. Und so giebt es noch heute namhafte Gelehrte, die dieser Schrift (*P*) ihren Platz, wenn nicht an der Spitze, so doch (wie Dillmann) nach *E* vor *J* und *D* anweisen. Andere stellen zwar *E* und *J* (oder *J* und *E*) an die Spitze, behaupten aber für *P* oder doch einen Teil desselben die zeitliche Priorität vor *D*. (Über die Entstehung dieses letzteren im 7. Jahrhundert herrscht dabei so gut wie völlige Übereinstimmung.)

Allen den eben erwähnten Meinungen trat jedoch immer nachdrücklicher die Annahme entgegen, dass der priesterliche Elohist (*P*) vielmehr zuletzt (in und nach dem Exil) entstanden sei und somit die letzte Entwickelungsstufe innerhalb des Hexateuch darstelle. Zuerst 1833 von E. Reuss (in Thesen für seine Zuhörer) ausgesprochen, dann 1835 gleichzeitig von Vatke („Die Religion des Alten Testaments." I. Berlin) und George („Die älteren jüdischen Feste etc." Berlin) vorgetragen, war diese Hypothese bereits so gut wie verschollen, als sie 1866 von Graf (daher seitdem die „Graf'sche Hypothese" genannt), einem Schüler von Reuss, zunächst für die gesetzlichen, nachmals aber auch für die geschichtlichen Bestandteile der Priesterschrift erneuert wurde. Auch jetzt anfangs nur von einzelnen Gelehrten (und zwar auch, wie von dem grossen holländischen Kritiker Kuenen, auf Grund eingehendster eigener Forschung) angenommen, hat sie schliesslich vor allem durch die glänzende Beweisführung Wellhausens (im 1. Bande seiner „Geschichte Israels", Berlin 1878; die weiteren Auflagen führen den Titel „Prolegomena zur Geschichte Israels") in immer weiteren Kreisen Anerkennung, ja nahezu Alleinherrschaft erlangt. Die Gründe, warum auch wir sie für schlechthin unumstösslich halten, werden im weiteren Verlaufe unseres Abrisses vorgeführt werden. In betreff aller der Einzelheiten, auf denen die Quellenscheidung beruht, verweisen wir auf den ebenso reichhaltigen wie zuverlässigen Pentateuchkommentar von Dillmann (Genesis, 6. Aufl. 1892; Exodus und Leviticus 1880, Numeri, Deuter., Josua 1886), sowie auf Holzingers „Einleitung in den Hexateuch" (Freiburg und Leipzig 1893), an deren Schluss

die Ergebnisse der namhaftesten Forscher in 14 grossen Tabellen übersichtlich vorgeführt werden. Die Geschichte der Pentateuchkritik ist am ausführlichsten dargestellt von A. Westphal, les sources du Pentateuque. I. Paris 1888; die Gründe für die Quellenscheidung werden mehr oder weniger eingehend in allen neueren Werken über „Einleitung ins A. Test." erörtert. Namentlich sind hervorzuheben die Darstellungen von Cornill (Freib. u. Lpzg. 1891; 3. u. 4. Aufl. 1896); EdKönig (Bonn 1893), S. 134ff.; Driver (zuerst Edinb. 1891; nach der 5. Aufl. von 1894 deutsch von Rothstein, Berl. 1896); vergl. auch die treffliche populärwissenschaftliche Behandlung des ganzen Problems in WRobertsonSmith, the old Test. in the Jewish Church (2. Aufl. Lond. 1892), deutsch von Rothstein (Das A. Test. Seine Entstehung und Überlieferung. Freib. u. Lpzg. 1894). Durch verschiedenen Druck ist die Zusammensetzung des 1. Buches Mose anschaulich gemacht in „Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt von Kautzsch und Socin" (2. Aufl. Freib. 1891), durch verschiedene Farben in Paul Haupts Sacred books of the Old Test. (Lpzg. seit 1893); bisher erschien so der hebr. Text der Genesis von Ball (1896) in acht Farben, Leviticus von Driver u. White (1894) zweifarbig, Josua von Bennett (1895) siebenfarbig.

Im gegenwärtigen Texte setzt der Jahwist 1 Mos 2, 4b ein; doch scheint der wirkliche Anfang (vielleicht wegen seiner Abweichungen von der vorausgehenden Kosmogonie des sogenannten Priesterkodex) weggeschnitten zu sein. Von 1 Mos 2 ab fliesst unsere Quelle reichlich im ganzen 1. und 2. Buche Mose, sodann wieder von 4 Mos 10, 29 ab. Ob sie im 5. Buch Mose (von Kap. 31 ab) vertreten ist, ist zweifelhaft. Im Buche Josua ist ihre Ausscheidung mit grosser Schwierigkeit verbunden; ihrer letzten sicheren Spur begegnen wir in den beiden ersten Kapiteln des Richterbuchs. Sie bezweckt somit eine Geschichte der israelitischen Theokratie von Anfang der Welt bis zur Festsetzung des Volks im Westjordanland. Von gesetzlichen Partieen ist ihr mit Sicherheit nur die Grundlage von 2 Mos 34, 14—26 zuzuweisen.

Über die urwüchsige Frische und Lebendigkeit, den schönen Fluss in den Erzählungen des Jahwisten herrscht längst nur eine Stimme; Stücke wie 1 Mos 3. 18f. 24. 44 und viele andere sind wahrhafte Muster klassischer, hebräischer Prosa. Aber nicht minder hoch ist der Gottesbegriff und der sittliche Standpunkt dieser Quelle anzuschlagen. In beiden verrät sich schon aller Orten der mächtige Einfluss der prophetischen Ideen, durch welche die jahwistische Volksreligion allmählich von grobsinnlichen, ja zum Teil heidnischen Anschauungen gereinigt und ihrer hohen Bestimmung zur Weltreligion entgegengeführt wurde. Allerdings ist Jahwe zunächst nur der Gott Israels, in der Urzeit und Patri-

archenzeit der Gott der auserwählten Familien, aus denen das Volk Israel hervorgehen soll. Ihnen wird sein besonderer Schutz und seine besondere Fürsorge zu teil. Aber darum ist doch Jahwe zugleich auch Herr und Richter aller Welt: er vernichtet die entartete Menschheit des ersten Weltalters durch die Sintflut, er straft auch den unerhörten Frevel der Bewohner von Sodom und Gomorrha durch ihre gänzliche Vertilgung. Er lässt den Pharao seine Macht fühlen und zwingt ihn so zur Freigebung seines Volks. Wenn sich daneben doch auch Züge finden, die einen weit beschränkteren Gottesbegriff verraten, ja, die nur (wie 1 Mos 6, 1 ff. 32, 25 ff.) als Überbleibsel alter mythologischer Anschauungen begriffen werden können, so beweist dies fürs erste nur, wie weit der Jahwist noch von der mechanischen Unterwerfung unter ein wohlerwogenes theologisches System entfernt ist. Übrigens aber tritt uns auch die kühnste Vermenschlichung Jahwes, wie sie 1 Mos 2 und 3 und vor allem Kap. 18 vorliegt, immer in einer Gestalt entgegen, die den Eindruck göttlicher Majestät und Erhabenheit voll bestehen lässt. Dass Gott den Menschen sichtbar wird, überall unmittelbar handelnd eingreift, dient nicht bloss dazu, die Darstellung dramatisch bewegter zu gestalten, sondern vor allem dazu, den Eindruck von Jahwe als einer lebendigen und darum Leben schaffenden, freudigen Glauben und volle Hingebung fordernden Persönlichkeit zu erhöhen. Zu diesem Zwecke kann wahrhaft religiöse Empfindung der sogenannten Anthropopathismen und Anthropomorphismen nicht entbehren. Erst einem viel späteren, in theologischer Abstraktion geübten Zeitalter war es vorbehalten, solche Vermenschlichung Gottes anstössig zu finden und nach Kräften aus den alten Erzählungen hinwegzudeuten, damit aber auch einen guten Teil des Zaubers, den sie auf das unbefangene religiöse Gemüt ausüben, zu zerstören.

Wie der Gottesbegriff, dürfen auch die sittlichen Anschauungen unserer Quelle nicht nach dem strengsten Massstab christlicher Ethik gemessen werden. Zwar ist es durchaus unrichtig, wenn man dem Jahwisten ein Wohlbehagen an dem Betruge Jakobs gegenüber Esau (des Israeliten gegenüber dem Edomiter!) hat zuschreiben wollen. Vielmehr bezeichnet gerade er das Verfahren Jakobs (1 Mos 27, 35) als Hinterlist, und die Rolle, die Esau in Kap. 33 spielt, ist eine weit rühmlichere, als die Jakobs. Anderes, was uns heute anstössig erscheinen mag, erledigt sich durch die Macht der Volkssitte, der auch das Zeitalter des Jahwisten

noch unterworfen ist. Dies gilt namentlich von den Kebsehen und alledem, was sie im Gefolge haben. Doch bleiben auch dann noch einige Anstösse, die man nicht mit dem Einwand beseitigen kann, der Jahwist habe sich mit objektiver Berichterstattung begnügt und ein ausdrückliches Verwerfungsurteil für unnötig gehalten. Wir rechnen dahin die Gefährdung Saras (1 Mos 12) und Rebekas (Kap. 26) durch das unwahre Vorgeben ihrer Gatten, ferner die Uberlistung Labans (des Typus der verhassten Aramäer) durch die schlauen Künste Jakobs (1 Mos 30, 37ff.) und nicht minder die Beraubung der Ägypter 2 Mos 12, 36. Die Übervorteilung des Volksfremden gilt eben unter Umständen als gutes Recht. Aber was wollen schliesslich alle diese Einzelheiten besagen gegenüber dem Gesamteindruck, den wir von der ungeheuchelten Frömmigkeit und dem sittlichen Ernst der handelnden Personen und damit des Erzählers selbst empfangen! „Ich bin nicht wert aller der Wohlthaten und aller der Treue, die du deinem Diener bewiesen hast", — dieses Bekenntnis Jakobs (1 Mos 32, 11) ist offenbar zugleich als ein Bekenntnis des Volkes gedacht, das seinen Namen trägt. Und wenn dem Jahwisten Opfer und Gaben von Anfang der Welt an als selbstverständlicher Ausdruck frommer Gesinnung erscheinen, wie anderwärts die Befragung des göttlichen Orakels als uralter Brauch (25, 22), so lehrt doch schon das allererste Opfer (4, 3ff.), dass es nicht auf die Gabe, sondern auf die Gesinnung ankommt, und Abraham werden nicht Opfer oder sonstige Werke, sondern das gläubige Vertrauen auf das Wort Jahwes als Gerechtigkeit zugerechnet (15, 6).

Wir haben bisher von der jahwistischen Quelle überall als von einem einheitlichen Werke gesprochen. Die schärfere Prüfung der Bestandteile hat jedoch längst gezeigt, dass wir es auch hier mit verschiedenen Schichten, also mit dem Werk einer jahwistischen Schule zu thun haben. Der Erzähler von 1 Mos 4, 16—24 weiss von keiner Sintflut; denn er setzt voraus, dass alle Hirten, Musiker und Schmiede in ununterbrochener Reihe von den Söhnen Lamechs abstammen. 1 Mos 9, 20ff. heissen die Söhne Noahs, die noch in einem Zelte mit ihm wohnen, nach dem ursprünglichen Text Sem, Japhet und Kanaan, und diese Namen stehen hier in einem anderen, weit engeren Sinn, als anderwärts Sem, Ham und Japhet. 1 Mos 11, 1—9 ist die Zerstreuung der Menschheit über die Erde nicht (wie in Kap. 10) an ihre Abstammung von den

verschiedenen Söhnen Noahs, sondern an die von Gott verhängte Sprachverwirrung geknüpft. Nach alledem hatte man guten Grund, zwischen einer älteren und jüngeren Gestalt von J (J^1 und J^2) zu unterscheiden.[1]) Beide erzählen die Urgeschichte unter dem Gesichtspunkt einer Heilsgeschichte, aber J^1 als die Urgeschichte Israels und ohne Voraussetzung der Sintflut, J^2 als die Urgeschichte der Menschheit und mit Einflechtung des Sintflutberichts. Der letztere beweist, obschon von allen mythologischen Zuthaten sorgfältig gereinigt, für eine nähere Bekanntschaft mit der babylonischen Urgeschichte und damit für die spätere Entstehung von J^2 im Vergleich mit der spezifisch hebräischen (1 Mos 6, 1 ff. noch stark mythologisch gefärbten) Überlieferung von J^1. Von dem übrigen Erzählungsstoff (von 1 Mos 12 ab) wird weitaus das meiste schon J^1 angehört haben. Beide Recensionen wurden nachmals, wohl im 8. Jahrhundert, durch eine judäische Hand (J^3) zu dem Jahwisten verschmolzen, wie er uns jetzt im Bereiche des Pentateuch vorliegt.

Mit dieser Annahme ist auch am einfachsten das Rätsel gelöst, das über der Heimat des Jahwisten schwebt. Überall ist in den Patriarchenerzählungen das grösste Gewicht darauf gelegt, die Weihe der altheiligen Stätten durch Erscheinungen Jahwes und besondere Erlebnisse der Patriarchen zu erklären. Zu diesen heiligen Stätten aber gehören auch die spezifisch israelitischen Heiligtümer. Wie wäre es da zu verstehen, dass ein Judäer — zu einer Zeit, wo bereits der Tempel Salomos stand, — in solcher Weise die Heiligkeit von Sichem, Bethel und Peniel hervorgehoben hätte, wie es 1 Mos 12, 6. 28, 13 ff. und 32, 31 ff. geschieht? Anderseits aber ist die Erinnerung an Abraham und wohl auch an Jakob fast durchaus mit Hebron verknüpft; in der Josephsgeschichte ist Juda (nicht Ruben, wie bei E) der Obmann der Brüder, 2 Mos 32, 1 ff. liegt höchstwahrscheinlich eine judäische Verurteilung des israelitischen Stierdienstes vor. Alle diese scheinbaren Widersprüche erledigen sich jedoch von selbst, wenn man in J^2 (geschweige in J^3) eine judäische Recension der von J^1 gebotenen ephraimitischen Vorlage erblickt.

Von der letzteren hat naturgemäss auch die genauere Bestimmung der Entstehungszeit der jahwistischen Quelle aus-

1) Vergl. hierzu die bahnbrechenden Untersuchungen von Budde, „Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1—12, 5)". Giessen 1883.

zugehen. Als obere Grenze bietet sich uns hier die Zeit Salomos; denn auf ihn wird 1 Kön 9, 21 die Leibeigenschaft der Kanaaniter zurückgeführt, die 1 Mos 9, 25 f. (vgl. auch 12,6 und 13,7) vorausgesetzt ist. Weiter hat man als obere Grenze 1 Mos 10, 11 ff. geltend gemacht, wonach der Erzähler bereits das von Assurnasirhabal (883 ff.) neuerbaute und zur Residenz erhobene Kalchu (Kelach), dagegen noch nicht die Bauten Sargons (722 ff.) in Nordnineve kenne. Doch ist fraglich, ob 1 Mos 10, 8 ff. bereits zu J^1 gehörte. Ebensowenig ist aus 27, 40 etwas Sicheres zu erschliessen. Gehört der ganze Vers J^1 an, so würde er allerdings für eine Bekanntschaft desselben mit dem Abfall der Edomiter unter Joram (um 845) sprechen. Aber die zweite (prosaische!) Vershälfte macht ganz den Eindruck eines Zusatzes zu dem dichterischen Spruch, und dieser weiss (wie 25, 23) nur von der Dienstbarkeit Edoms.

Sind wir nach alledem für J^1 auf den Zwischenraum zwischen 950 und 850 gewiesen, so fehlt es doch nicht an gewissen Spuren, die über die Zeit Salomos herabführen. Die Verherrlichung Josephs in der gesamten Josephsgeschichte, noch deutlicher die Bevorzugung des jüngeren Ephraim vor Manasse (1 Mos 48, 17 ff.) setzt ohne Zweifel den Bestand des nördlichen Reiches unter Königen aus dem Stamm Ephraim voraus. Vor allem aber beweist für das 9. Jahrhundert der schon oben hervorgehobene, überall spürbare Einfluss prophetischer Ideen. Die Zeit des Religionskampfes, den Elias mit dem Baal führte, scheint bereits dahinten zu liegen, der Jahwekult unangefochten, ja in Blüte stehend. Die Freude an ihm klingt überall durch, aber nicht minder die Freude an den Segnungen, die Jahwe über sein Volk ausgeschüttet, an der schönen Heimat, die er ihm verliehen hat. Die Kämpfe, die zu ihrer Gewinnung auszufechten waren, liegen schon weit zurück. Geordnete Zustände, sanftere Sitten haben die Oberhand gewonnen. Der Verkehr mit den benachbarten Stämmen und Völkern ist fast ausnahmslos ein friedlicher; das freudige Bewusstsein der gewonnenen Machtstellung ist durch keinerlei falschen Nationaldünkel entstellt, wohl aber (1 Mos 12, 3 u. a.) mit der erhebenden Ahnung verbunden, dass Israel von seinem Gotte noch zu etwas Grösserem bestimmt sei, als zu einer ehrenvollen politischen Stellung in der Völkerwelt. Eine genaue Bestimmung von Ort, Zeit und Verfasser ist natürlich unmöglich. Das meiste aber dürfte, wenn wir eine Vermutung wagen sollen, die Ansetzung

um 855 für sich haben. Damals bestand die von Omri erkämpfte Machtstellung Israels noch ungeschwächt fort. Der Angriff der Aramäer war bei Samaria und dann bei Aphek siegreich zurückgeschlagen, und das äusserst freundliche Verhältnis zu Josaphat von Juda konnte eine lange Dauer dieser günstigen Zustände zu verbürgen scheinen.

4. Sonstige Überreste der Litteratur des 9. und 8. Jahrhunderts (1 Sam 4, 1ff.). — Der „Segen Moses". — Der Prophetenspiegel. — 1 Kön 20. 22 etc.

Wie die Grundlage der jahwistischen Quelle, so scheinen auch die sonstigen, ziemlich umfänglichen Überreste der Geschichtsschreibung und Dichtkunst des 9. und 8. Jahrhunderts, die uns noch im Pentateuch, vor allem aber in den Samuelis- und Königsbüchern erhalten sind, sämtlich dem Boden des nördlichen Reichs zu entstammen. So die Erzählung von dem Verlust und der Zurückbringung der heiligen Lade (1 Sam 4, 1b—7, 1; in der „Übersicht" mit *E* bezeichnet), vielleicht Bruchstück einer Geschichte des Heiligtums zu Silo. Für das Alter der Erzählung bürgt namentlich die Auffassung der heiligen Lade und der in ihr verborgenen magischen Kräfte, die uns 4, 6ff. 5, 3ff. und 6, 19ff. entgegentritt. Ganz zweifellos ephraimitisch ist ferner der sogenannte „Segen Moses" (5 Mos 33). Dies zeigt die überaus schwungvolle Verherrlichung Josephs V. 13ff., während für Juda nur der Wunsch der Wiedervereinigung mit dem übrigen Volke und der Errettung von seinen Bedrängern bleibt. Das Kraft- und Siegesbewusstsein, das aus V. 17 und besonders auch aus dem Schluss V. 26ff. hervorleuchtet, erklärt sich vielleicht aus den Siegen Joas' (798ff.) über Benhadad II, die der langen Bedrängnis Israels durch die Aramäer von Damaskus ein Ende machten. Für die Herkunft des Segens aus Priesterkreisen zeugt der Levi gewidmete Spruch. Wie man auch den schwierigen Eingang desselben deuten möge, aus V. 10f. spricht deutlich ein kräftiges Bewusstsein von der Wichtigkeit des hohen Amts, aber auch von dem festen Zusammenschluss und der Macht des Priesterstandes, allen seinen Feinden und Hassern zum Trotz. Ob übrigens der „Segen Moses" als Bestandteil eines grösseren Werks (der älteren elohistischen Pentateuchquelle?) erhalten geblieben ist oder erst

von einem der späteren Redaktoren eingefügt ward, lässt sich nicht entscheiden.

Einer besonderen Quelle dürften dagegen die Prophetengeschichten über Elias entstammen, die wir jetzt 1 Kön 17—19 und 21 lesen (in der „Übersicht" mit *Pr* bezeichnet) und die man mit den etwas jüngeren Elisageschichten (Pr^2) in 2 Kön 2. 4, 1—6, 23. 8, 1—15. 13, 14—21 unter dem Namen „Prophetenspiegel" zusammenzufassen pflegt. Der Anfang ist uns nicht erhalten; Elias tritt 1 Kön 17 völlig unvermittelt auf den Schauplatz. Dazu lehrt 18, 4, dass vorher etwas über die blutige Verfolgung der Jahwepropheten durch Ahabs Gemahlin Isebel erzählt war. Aber mag uns somit nur ein Ausschnitt aus dem Ganzen erhalten und dieses selbst von legendenhaften Zuthaten nicht freigeblieben sein, so ist darum doch das Urteil berechtigt, dass wir in den Eliasgeschichten ein bedeutendes Denkmal jenes grossen Religionskampfes besitzen, der eine Zeit lang mit dem Sieg oder doch dem starken Übergewicht des Baalskultus in Israel zu enden drohte. Nicht als ob es sich dabei um eine völlige Leugnung Jahwes gehandelt hätte. Weder kann Ahab, dessen drei Kinder mit Jah[we] zusammengesetzte Namen tragen (vgl. auch die Rolle, die er 1 Kön 22 spielt!), ein Jahweverächter gewesen sein, noch kann das Volk schlechthin mit seiner ganzen Vergangenheit gebrochen haben. Aber schon das „Hinken auf beiden Seiten" (18, 21) war schlimm genug. Indem man zwar Jahwe verehrte, es aber auch mit dem Baal, dem vermeintlichen Spender aller Gaben des Fruchtlandes (vgl. Hos 2, 7) nicht verderben wollte, zog man Jahwe herab in den Bereich der Baale und versperrte damit der grössten und wichtigsten aller prophetischen Ideen, der von der Einzigkeit Jahwes oder doch zunächst von seiner alle Heidengötter weit überragenden Macht und Hoheit den Weg. Und der grosse Eiferer für diese Wahrheit, der unter allen Gestalten des alten Bundes nur in Mose, kaum noch in Samuel, seinesgleichen hat, daher eine spätere Zeit nach Maleachi 3, 23 eben ihn als Vorläufer des „Tages Jahwes" erwartete, — er hat in dem Erzähler von 1 Kön 17 ff. einen Darsteller gefunden, der seiner würdig war. Das Geheimnisvolle an der Person des Elias, sein blitzartiges Erscheinen und Verschwinden, die grossartige Herbigkeit seiner Reden, wie die Energie seines Handelns: das Alles wird uns mit so wunderbarer Plastik und dramatischer Lebendigkeit vorgeführt, dass uns auf Schritt und Tritt das Gefühl eines Ausserordentlichen begleitet.

Im Vergleich mit den Eliasgeschichten zeigen die 2 Kön 2 beginnenden Elisageschichten eine geringere Kraft der Darstellung. Das Legendenhafte nimmt fast noch einen breiteren Raum ein (vgl. besonders 2, 8. 24. 6, 8ff. 13, 20f.), und einige Abschnitte scheinen auf Nachahmung der entsprechenden Eliaserzählungen zu beruhen. Bei alledem gewähren jedoch auch diese Stücke manchen wichtigen Einblick in die religiösen und politischen Zustände jenes Zeitalters und sind darum auch als Geschichtsquelle von erheblichem Wert.

Noch mehr gilt das Letztere von den ungefähr gleichzeitigen Erzählungen aus der Zeit Ahabs, Jorams und Jehus in 1 Kön 20. 22. 2 Kön 3 (?). 6, 24—7, 17 und (mit allerlei Zuthaten) Kap. 9 und 10. Alle diese Stücke zeigen sich auch mit Einzelheiten der um etwa zwei Menschenalter hinter ihnen liegenden Geschichte wohl vertraut und wissen diese mit grosser Anschaulichkeit und Lebendigkeit zu erzählen. Höchstwahrscheinlich sind sie Bestandteile eines grösseren Geschichtswerks; ihre Aufnahme in das Königsbuch verdanken wir ohne Zweifel nur dem Umstand, dass ihnen allen irgendwelches religiöse Interesse anhaftet. So ist 1 Kön 20 (abgesehen von den nachträglich eingeflochtenen Prophetensprüchen) ein Denkmal dafür, dass Jahwe, der Berggott (V. 23), mit seinem Volk auch in der Ebene zu siegen vermag. In Kap. 22. 2 Kön. 3 und 6, 24ff. spielen Propheten eine Hauptrolle; Kap. 9 und 10 wird berichtet, wie Jehu, im Auftrag Elisas gesalbt, den Drohspruch des Elias über das Haus Ahabs in Erfüllung bringt und zugleich dem Baalsdienst in Israel gründlich ein Ende macht.

5. Das Geschichtswerk des älteren Elohisten. — Die jüngeren Biographieen Samuels und Sauls.

Auch der grauen Vorzeit wendet sich noch einmal die ephraimitische Geschichtsschreibung zu. Etwa um die Mitte des 8. Jahrhunderts entsteht die zweite der grossen Pentateuchquellen, die man wegen des durchgängigen Gebrauchs des Gottesnamens „Elohim“ (d. i. Gott) als die elohistische (*E*) zu bezeichnen pflegt. Dass man diese, im jetzigen Pentateuch nur im Auszug mitgeteilte Quelle erst allmählich von dem ganz anders gearteten priesterlichen Elohisten unterscheiden gelernt hat, der bis 2 Mos 6 gleichfalls den Gottesnamen Jahwe vermeidet, wurde schon oben (S. 28f.)

in der Übersicht über die Geschichte der Pentateuchkritik erwähnt. Die erste sichere Spur der Quelle *E* begegnet uns 1 Mos 15,5, also in der Geschichte Abrahams. Eine Urgeschichte (entsprechend den jahwistischen Stücken in 1 Mos 1—11) scheint sie somit nicht enthalten zu haben. Dagegen muss sie in der Patriarchengeschichte, der Geschichte des Auszugs und der Eroberung Kanaans fast durchweg dem Jahwisten parallel gegangen sein. Dies ergiebt sich auch aus dem Rückblick, der Jos 24 mit den Worten dieser Quelle über die ganze Zeit von der Einwanderung Abrahams bis zum Tode Josuas gegeben wird. Darnach bezweckte auch dieses Werk, eine Geschichte der Vorbereitung und Begründung der israelitischen Theokratie zu geben. Dass sich seine Darstellung auch noch über die Richterzeit und die frühere Königszeit erstreckt habe, mussten wir schon oben (S. 23) als mindestens unwahrscheinlich bezeichnen.

Über seine Herkunft aus ephraimitischen Priesterkreisen herrscht längst allseitige Übereinstimmung. In der That lässt die starke Hervorhebung der grossen israelitischen Heiligtümer, obenan des heiligen Steines von Bethel, die Rolle Rubens als des Obmanns der Brüder und manches andere nur diese Annahme zu. Streitig ist dagegen, ob *E* erst nach dem Jahwisten und nicht vielmehr vor ihm entstanden sei. Letzteres hat man namentlich aus dem grösseren Reichtum an sonst verschollenen Namen und Einzelheiten folgern wollen. Dem stehen jedoch sehr erhebliche Gründe für die Priorität des Jahwisten und die Ansetzung von *E* erst um die Mitte des 8. Jahrhunderts gegenüber. Wie der Gottesbegriff, so ist auch der sittliche Standpunkt von *E* weit reflektierter, als der des Jahwisten. Zum Erweis dafür würde schon die fast durchgängige Vermeidung des Jahwenamens genügen; sie erinnert lebhaft an das spätere Verbot, diesen Namen auszusprechen. Ferner ist es gewiss nicht zufällig, dass Gott in dieser Quelle nicht wie beim Jahwisten von Person zu Person mit den Menschen verkehrt, sondern vom Himmel her ihnen zuruft (1 Mos 21, 17. 22, 11) oder auch sich der Vermittelung durch Engel bedient (28, 12). Die Art, wie Abraham 20, 12 von dem Vorwurf der Lüge, 21, 11 ff. von dem der Härte gegen Hagar und Ismael gereinigt, vor allem aber, wie 31, 6 ff. der Betrug Jakobs gegen Laban in eine Übervorteilung Jakobs durch Laban umgesetzt wird, zeigt deutlich das Bestreben, den sittlichen Anstoss an der älteren, auch dem Erzähler wohlbekannten Form der Überliefe-

rung zu heben. Dazu ist es nicht aus der Luft gegriffen, wenn man in dieser Quelle nicht nur den fliessenden, schwungvollen Stil, sondern auch das nationale und religiöse Hochgefühl des Jahwisten vermisst und statt dessen einen gedämpften Ton und besorgten Sinn in ihr gefunden hat. Wohl ist es so gut prophetische Geschichtsschreibung wie die des Jahwisten. Aber sie macht als Ganzes nicht mehr den Eindruck eines siegesgewissen Ausblicks auf eine ruhmvolle Zukunft, sondern eher den eines Rückblicks auf eine dahinten liegende Geschichte mit vielen trüben Erfahrungen. So klingt ganz besonders durch das Schlusskapitel (Jos 24) das Urteil: noch ist es vielleicht Zeit, durch ernstlichen Bruch mit dem Götzendienst, ungeteilte Hinwendung zu Jahwe den Untergang aufzuhalten, und das Volk gelobt solches auf den ernstlichen Vorhalt Josuas. Aber Josua selbst kann nicht recht daran glauben: die Kluft zwischen der unantastbaren Heiligkeit Jahwes und der schlimmen Art des Volkes ist zu gross, als dass noch eine Heilung der tiefen Schäden zu erwarten wäre. Das Vorgeben des Volks, Jahwe allein dienen zu wollen, wird schliesslich nur zu einem „Zeugnis gegen sie selbst".

Dass sich übrigens im Laufe der Zeit auch an diese Quelle sekundäre Bestandteile angehängt haben, dass man also wie von einer jahwistischen, so auch von einer elohistischen Schule reden kann, wird schon durch die Erwägung nahe gelegt, dass das Werk offenbar frühzeitig auf judäischen Boden verpflanzt wurde und hier naturgemäss eine Überarbeitung erfuhr, bis es schliesslich mit dem Jahwisten zu einem Ganzen verschmolzen wurde.

In die letzten Jahrzehnte des Reiches Israel gehört wohl auch die Biographie Samuels und Sauls, die uns in 1 Sam 1—3. 8. 10, 17—24. 15. 17 und (vielfach mit anderen Elementen versetzt) auch Kap. 18f. 21f., dann Kap. 26, zuletzt wohl in 2 Sam 1, 6ff. erhalten und in der „Übersicht" mit *SS* bezeichnet ist. Wie scharf sich der Standpunkt dieser Quelle von dem der älteren Samuels- und Saulsgeschichten unterscheidet, ist bereits oben S. 24f. angedeutet. Das Königtum ist durchaus kein Segen, sondern ein Fluch für das Volk. Denn das Verlangen nach ihm kommt einer Verwerfung Jahwes gleich und ist ungeachtet der ernstlichen Verwarnung (1 Sam 8,10ff. 10,17ff.) dem Seher, der bisher an Gottes Statt das Volk regiert hat, abgetrotzt. Schon der erste König hat die schlimmen Befürchtungen, die gegenüber dem Königtum zu hegen waren, vollauf gerechtfertigt. Neben diesem theologischen

Pragmatismus findet sich anderwärts ein solcher Anschluss an die echt volkstümliche Aus- und Umgestaltung der älteren, geschichtlichen Überlieferung (ein geradezu klassisches Beispiel dafür ist 1 Sam 17!), dass das Urteil berechtigt sein dürfte: es sind in dieser Darstellung sehr mannigfaltige Überlieferungselemente zu einem Ganzen vereinigt und zum Teil einer Beurteilung etwa vom Standpunkt Hoseas aus unterworfen. Nur mit allem Vorbehalt wagen wir schliesslich die Vermutung, dass die Ausarbeitung dieser Quelle in Zusammenhang stand mit der Redaktion des sogenannten „vordeuteronomischen Richterbuchs", das aus der Verschmelzung der alten ephraimitischen Heldengeschichten (s. o. S. 18 f.) und der ohne Zweifel weit jüngeren (in der „Übersicht" mit *ri* bezeichneten) Aufzählung der sogenannten „kleinen Richter" hervorging.

6. Allgemeines über den Prophetismus.

Alle diese Geschichtswerke hatten, allerdings in verschiedener Weise, vor allem auch der Pflege des religiösen Lebens in Israel dienen wollen. Unterdes war aber noch ein anderer Kämpfer auf den Schauplatz getreten, der dieses selbe Ziel auf direktem Weg und mit weit wirksameren Mitteln verfolgte: die schriftstellernde Prophetie.

Der hebräische Prophetismus hat bekanntlich mannigfache Analogieen in anderen Religionen, und zwar keineswegs bloss auf semitischem Boden. Auch die Griechen und Römer kannten Seher und Seherinnen, die, von ihrem Gott ergriffen, im Namen dieses Gottes redeten und über Gegenwärtiges und Zukünftiges, öffentliche und private Dinge Auskunft gaben. Das aber ist das Einzigartige an der israelitischen Prophetie, dass sie sich von der anfänglichen Verquickung mit der Mantik vollständig losgelöst und ausschliesslich in den Dienst der Religion gestellt hat, — genauer, dass die wahrhaften Gottespropheten nur zu solchem Dienst von ihrem Gotte berufen und ausgerüstet wurden.

In alter Zeit tritt uns eine doppelte Form der Prophetie entgegen. Die eine berührt sich nahe mit dem Priestertum. Denn auch ihr Geschäft ist, auf Befragen in allen möglichen Angelegenheiten „Weisung" (*tōrā*) zu erteilen, nur dass sich der Prophet dazu nicht äusserer Mittel bedient, wie der Priester des Gottesbildes (*ēphōd*) mit den Urim und Tummim, sondern lediglich aus

der Kraft des Geistes redet, der ihn beseelt. Dabei ist übrigens nicht ausgeschlossen, dass der Prophet auch aus freien Stücken einen Gottesspruch verkündigt. Samuel weiss auf Befragen Auskunft zu geben, dass sich die verlorenen Eselinnen des Kis wiedergefunden haben, hat aber gleichzeitig für den Frager auch einen Gottesspruch in Bereitschaft. Derselbe Ahia von Silo, von dem die Gemahlin Jerobeams I (1 Kön 14) für zehn Brote und Kuchen und einen Krug Honig einen Ausspruch über ihren kranken Sohn zu erhalten hofft, hat zuvor (11, 29 ff.) Jerobeam durch eine symbolische Handlung und den sie begleitenden Spruch das Königtum verkündigt. 2 Kön 4, 23 wird vorausgesetzt, dass man auch einen Elisa an den Sabbaten und Neumonden in Privatangelegenheiten zu befragen pflegte. Nach alledem wird anzunehmen sein, dass auch „der Prophet" Nathan und Gad, der „Seher" Davids, von denen uns zufällig nur Gottessprüche aus freiem Antrieb berichtet werden, die Erteilung von „Weisungen" auf Befragen als einen Beruf ausgeübt haben. Fehlt es doch nicht an solchem Befragen der Propheten bis in die Zeit Hesekiels hinein, nur dass es sich dabei später nicht mehr um Privatangelegenheiten, sondern nur um Fragen des öffentlichen Wohls oder um religiöse Interessen handelt.

Neben der bisher besprochenen Form der Prophetie geht jedoch eine andere einher, die höchstwahrscheinlich kanaanitischem Boden entsprungen, aber auch in Israel zu Bedeutung gelangt ist. Das ist der Zustand der Begeisterung, der einzelne, am liebsten aber ganze Scharen von Jahweverehrern wie mit übermenschlicher Gewalt ergreift und zu Reden und Thaten der Verzückung antreibt, also dass auch Fernerstehende durch ihr Beispiel zu gleichem Thun fortgerissen werden. Der älteste Bericht dieser Art dürfte 1 Sam 10, 5 ff. und 10 ff. vorliegen. Noch weit drastischer wird uns ein solcher Vorgang 19, 18 ff. und zwar unter Hereinziehung auch der Person Samuels geschildert. Nach 4 Mos 11, 24 ff. (*J*) ereignete sich Ahnliches auch einmal während des Wüstenzugs. Nachklänge aus der Königszeit sind 2 Kön 3, 15, nach welcher Stelle sich Elisa in der Regel durch Saitenspiel in einen Zustand der Begeisterung versetzen liess, und 9, 11, wo die Offiziere Jehus den von Elisa gesandten Prophetenjünger kurzweg als einen „Verrückten" bezeichnen. Dass die um Elias und Elisa gescharten Genossenschaften von „Prophetensöhnen" (s. u.!) trotzdem nicht mit jenen „jahwetrunkenen" Scharen der Zeit

Samuels in Parallele gestellt werden dürfen, mag nur beiläufig bemerkt sein.

Offenbar eignete nun die nachmals allgemein übliche Bezeichnung der Propheten als *nābī* (Mehrzahl *nebīim*) ursprünglich vor allem jenen Verzückten. Das Wort bedeutet eigentlich einen Rufer, genauer einen, der in heiliger Verzückung Rufe, vielleicht auch nur unartikulierte Laute ausstösst. Das von dem Hauptwort abgeleitete Zeitwort (*hithnabbē*), das nachmals einfach „weissagen" bedeutet, steht 1 Sam 10, 5 ff. u. a. deutlich noch im Sinne von „sich verzückt gebärden". Ganz fern liegt dem Worte (wie übrigens ursprünglich auch dem griechischen „*prophētēs*") der Begriff des Vorhersagens der Zukunft.

1 Sam 9, 9 wird uns ausdrücklich bezeugt, dass man in alter Zeit die Propheten der zuerst von uns besprochenen Art nicht *nebīim*, sondern „Seher" genannt habe. Dazu stimmt, dass noch Amos (7, 14) sich verbittet, für einen Propheten (*nabi*) oder „Prophetensohn", d. h. nach hebr. Sprachgebrauch einen Angehörigen der Prophetenzunft, gehalten zu werden. Offenbar hat das Wort noch immer einen misslichen Nebensinn; es erinnert an jene Periode, wo die Prophetie noch vielfach mit Mantik, die Weissagung mit Wahrsagung verquickt war. Das gewöhnliche Volk hat sicher niemals scharf zwischen beiden Formen unterschieden. So begreift sich, wie schliesslich doch *nabi* als allgemeine Bezeichnung durchdringen, ja zum Ehrennamen der echten Gottespropheten werden konnte. Die ursprüngliche Bedeutung ist abgestreift. Der *nabi* ist „der Sprecher", der auf Geheiss Gottes und getrieben vom Geiste Gottes, aber nicht verzückt, sondern nur feierlich redet. So kann das Wort schliesslich auch den Wortführer für einen andern Menschen (2 Mos 7, 1; vergl. 4, 16, wo statt *nabi* einfach „Mund" steht) oder ganz allgemein die zum Heile der Theokratie erwählten Werkzeuge Gottes (5 Mos 34, 10; vergl. 18, 18), ja noch allgemeiner die Vertrauten und Lieblinge Gottes (1 Mos 20, 7. Ps 105, 15) bezeichnen.

Da, wo das Jahwe-Prophetentum auf seiner Höhe steht, hat es überall die unmittelbare und ausdrückliche Berufung des Propheten zu seiner Voraussetzung, wenn eine solche auch nicht ausdrücklich von einem jeden berichtet wird. Diese Berufung ist weder an einen besonderen Stand oder eine besondere Bildung, noch an ein bestimmtes Alter, ja nicht einmal an das Geschlecht gebunden. Neben den Priestern Jeremia und Hesekiel steht Amos,

der Hirt von Thekoa, neben der langen Reihe von Propheten die Prophetinnen Hulda und Noadja. Der Geist Gottes, in dessen Kraft der Prophet redet, erscheint bald für einen bestimmten Fall und Zweck verliehen, vielleicht erst nach anfänglicher Ratlosigkeit und längerem Warten des Propheten (vergl. dazu die merkwürdigen Fälle Jer 28 und 42, 4 ff.), bald als Nachwirkung der bei der Berufung erfolgten Geistesmitteilung, die den Propheten zu einem „Mann des [Gottes-]Geistes" (Hos 9, 5) gemacht hat. Aber wie der Besitz des Geistes nicht von dem Wollen des Propheten abhängt, so ist anderseits seine Einwirkung auf den Propheten eine schlechthin unwiderstehliche. Wie das Gebrüll des Löwen auch den Tapfersten unwillkürlich erzittern macht, so zwingt die Stimme Jahwes den von ihm Berufenen zum Weissagen (Am 3, 8). Und wollte er auch versuchen, das Wort Jahwes in sich niederzuhalten, so würde es „in seinem Innern wie loderndes Feuer", das er nimmer auszuhalten vermöchte (Jer 20, 9). An diesen und anderen Selbstzeugnissen der Propheten lässt sich nicht drehen und deuteln, mag auch die Art der Geistesmitteilung, der Hergang des prophetischen „Schauens", allezeit ein Geheimnis bleiben. Die Inspiration der Propheten ist das Herz der alttestamentlichen Offenbarung, ihre ganze Erscheinung überhaupt die mächtigste Bürgschaft für die Erwählung und Erziehung Israels als eine besondere Veranstaltung Gottes, als den Anfang seiner Heilswege mit der Menschheit.

Die übliche Unterscheidung von Propheten der That (wie Elias und Elisa) und des Worts (d. h. vor allem auch des geschriebenen Worts) hat näher betrachtet nur relative Berechtigung. Die Art, wie Jesaja (7, 3 ff.) dem König Ahas oder auch einem Sebna (22, 15 ff.), wie Jeremia den Königen, Fürsten, Priestern und dem ganzen Volke seiner Zeit gegenübertritt, verdient auch „That" zu heissen. Dazu fehlt es auch bei den Schriftpropheten nicht an symbolischen Handlungen, mögen sie in älterer Zeit auch nur spärlich (bei Jesaja nur in Kap. 20) und in sehr einfacher, leicht zu deutender Gestalt auftreten, während sie später (so namentlich Hesek 4 f.) zum Teil in so komplizierter Gestalt erscheinen, dass man sie nur noch als schriftstellerische Einkleidung lehrhafter Gedanken zu begreifen vermag. Bei alledem ist jedoch die Hauptform des prophetischen Wirkens, wenigstens in der vorexilischen Zeit, das mündliche Wort, sei es in Gestalt der eigentlichen Mahn- und Drohrede (wie z. B. Jes 1) oder der Parabel (wie Jes 5. 28, 23 ff.).

In letzterem Falle ist dann eine mehr oder weniger ausführliche Deutung nicht ausgeschlossen. Übrigens aber ist wohl mit Sicherheit anzunehmen, dass die uns erhaltenen Orakel der vorexilischen Zeit grösstenteils auf der nachträglichen, wenn auch sehr freien Aufzeichnung wirklich gehaltener Reden beruhen. Noch Jeremia hat, wie Jer 36, 1 ff. lehrt, est nach 23 jähriger Thätigkeit alle die Gottesworte durch Baruch aufzeichnen lassen, die seit den Tagen Josias an ihn ergangen waren. Dagegen waren die exilischen Propheten naturgemäss mehr auf ein Wirken durch die Schrift angewiesen. Dafür ist charakteristisch, dass auch diejenige Form der Offenbarung Gottes an die Propheten, die in alter Zeit nur spärlich (bei Jesaja z. B. nur Kap. 6) und dann in erhabener Einfachheit auftritt, nämlich die Vision, nunmehr Gegenstand komplizierter künstlicher Ausgestaltung wird (so namentlich Hesek 1). In den Nachtgesichten Sacharjas (1, 7—6, 9) erscheint sie sogar als die einzige Darstellungsform.

7. Die ältesten schriftstellernden Propheten: Jes 15 f. Amos. Hosea.

Die älteste Probe schriftstellernder Prophetie dürfte uns Jes. 15—16, 12 vorliegen in einem Stück von unbekannter Hand, das der Prophet Jesaja als ein „dereinst" (oder „vorlängst") gesprochenes bezeichnet und nun (16, 14) mit der erneuten Ankündigung seiner baldigen Erfüllung versieht. Die ursprüngliche Situation ist offenbar die, dass die Moabiter, durch einen von Norden her eingebrochenen Feind (wahrscheinlich Jerobeam II von Israel) in schwere Bedrängnis versetzt, in der höchsten Not Juda um Schutz angehen, von diesem aber abgewiesen werden. Die Art, wie sie 16, 5 um die Gunst Judas werben, verrät samt der Antwort in V. 6 deutlich einen judäischen Propheten als Verfasser, und zu einem solchen würde es auch sehr wohl stimmen, wenn Moab wegen einer von den Israeliten ausgehenden Verheerung so innig bemitleidet würde, wie es sichtlich der Fall ist. Wenn übrigens die Prophetie in diesen Kapiteln in auffälliger Weise mit der Form ringt, so kann dies unmöglich daraus erklärt werden, dass sie damals überhaupt noch im Suchen nach der entsprechenden Form begriffen gewesen wäre. Hatte doch die Dichtkunst längst eine solche Höhe erstiegen, dass sie auch für solche Stoffe gar wohl die geeigneten Formen darzubieten vermochte.

Man wird also (abgesehen von der starken Beschädigung des Textes) vielmehr an eine Eigenart eben dieses Propheten zu denken haben.

Der erste Schriftprophet, den wir mit einiger Sicherheit zu datieren vermögen, ist Amos. Allerdings wissen wir von seiner Person nicht mehr, als was uns in der Überschrift seines Buchs und in der geschichtlichen Episode 7, 10 ff. mitgeteilt wird: dass er ein Rinderhirt und Maulbeerfeigenzüchter zu Thekoa war, welches ohne Zweifel identisch ist mit dem heutigen, zwei Stunden südlich von Bethlehem liegenden *Taqūᶜ*; dass ihn Jahwe von der Herde weg als Propheten gegen sein Volk Israel entsandte, und dass er demgemäss an dem Hauptheiligtum Israels zu Bethel als Bussprediger auftrat, bis ihn Amazja, der Oberpriester von Bethel, bei Jerobeam II verklagte, weil er Israel das Exil und Jerobeam den Tod durch das Schwert angedroht habe. Die Antwort des Königs wird nicht überliefert, ist aber wohl in der Anrede Amazjas an den Seher enthalten, die ihn zu schleuniger Flucht nach Juda auffordert. Offenbar wollte man sich des unbequemen Busspredigers so rasch wie möglich entledigen, scheute aber doch Gewalt oder gar Blutschuld. Amos antwortet unerschrocken mit dem Hinweis auf den göttlichen Auftrag. Doch ist wohl nicht zu bezweifeln, dass er dem strikten Befehl Amazjas Folge leisten musste, nach Juda zurückkehrte und dort das uns erhaltene Buch redigierte. Dass letzteres erst mehrere Jahre später geschah, lehrt die Datierung in der Überschrift: „Zwei Jahre vor dem Erdbeben". Dieses Erdbeben wird uns auch durch Sach 14, 5 als ein Ereignis der Zeit Ussias, des Zeitgenossen Jerobeams II, bezeugt. Aus 6, 14 geht hervor, dass Israel wieder im Besitze des gesamten Ostjordanlands war, dass also die glücklichen Kriege Jerobeams II bereits dahintenlagen. Nach alledem wird man das Auftreten des Amos um 760 anzusetzen haben.

Wenn einst Hieronymus den Hirten von Thekoa als imperitus sermone („der Rede unkundig") bezeichnet hat, so ist dies offenbar ein voreiliger Rückschluss aus seinem ländlichen Beruf, vielleicht auch aus fünf bis sechs Proben ungewöhnlicher Orthographie. Mit viel grösserem Rechte hat man die Orakel des Amos neuerdings als Muster guten Stils und lebendigster Rede bezeichnet und den Reichtum an Bildern bewundert, der ihm zu Gebote steht, wie überhaupt die Weite seines Gesichtskreises. Wichtiger aber, als dieses Äussere, sind die bahnbrechenden Gedanken, die Amos

ausgesprochen hat. Nicht als ob die Forderung von Recht und Gerechtigkeit als der Gott wohlgefälligsten Bethätigung des religiösen Sinnes zuerst von ihm erhoben worden wäre. Er hätte sie unmöglich mit solchem Ernst und Nachdruck stellen können, wenn sie ein durchaus Neues für das Volk gewesen wäre. Aber neu war der Gedanke, dass der „Tag Jahwes", der von dem Volk als ein Tag des Gerichts über seine auswärtigen Feinde ungeduldig herbeigewünscht wurde, seinen furchtbaren Ernst vor allem gegen die Sünder im Volke selbst kehren werde. Neu war der Gedanke, dass die Heiligkeit Gottes überall und unter allen Umständen über Unrecht und Frevel triumphieren müsse, wie bei den fremden Völkern (1, 3 ff.), so vor allem in Israel selbst. Ja, die frevelhaft herausgeforderte Heiligkeit Gottes schreckt auch vor dem denkbar Äussersten nicht zurück. Entgegen der Volksmeinung, nach welcher der Volksgott im entscheidenden Augenblicke doch für sein Volk und Land einschreiten muss, um die eigene Ehre zu retten, kündigt der Prophet an, dass sich Jahwe vielmehr der Feinde des Volks bedienen werde zu dessen Vernichtung. Mag es untergehen, Jahwe wird bleiben und sein Wille auch weiterhin geschehen. Damit ist einer ganz neuen, unendlich höheren Anschauung von Jahwe und seinem Verhältnis sowohl zu Israel, wie zu den anderen Völkern, der Weg gebahnt.

An Amos schliesst sich der Zeit wie dem Inhalte nach die Prophetie Hoseas an. Über seine Person ist uns schlechterdings nichts bekannt. Nach der von irgend einem Redaktor stammenden Angabe 1, 1 hat er unter Jerobeam II geweissagt, und in der That wird 1, 4 der Bestand der Dynastie Jehus vorausgesetzt. Sie erlosch erst mit der halbjährigen Regierung Sacharjas um 743. Aber Hosea kennt nach 7, 7. 8, 4. 10, 3. 13, 10 auch den raschen Wechsel der Könige seit Jerobeams Tod und die Herbeirufung der Assyrier durch Menahem (5, 13. 7, 11. 8, 9. 14, 4). Weiter herab führt jedoch keine Spur; insbesondere weiss Hosea noch nichts von dem Bündnis der Aramäer und Israeliten gegen Juda. Somit ist die andere Angabe von 1, 1, nach der er sogar noch unter Hiskia gewirkt haben soll, nicht aufrecht zu erhalten. Vielmehr gehört Kap. 1—3 in die Zeit vor 743, Kap. 4—14 in die Zeit vor 736.

Dass Hosea dem nördlichen Reiche angehörte, ergibt sich, abgesehen von 7, 5, wo er vom Könige Israels als von „unserem Könige" spricht, aus dem gesamten Inhalt seiner Weissagungen.

Es ist sein Volk, um das er in tiefster Seele bangen muss, dessen Sünden ihn zu heiligem Zorn hinreissen und für das er trotz alledem noch in letzter Stunde ein Erbarmen Gottes erhofft (11, 8 ff. 14, 2 ff.). So schwankt seine Rede zwischen Furcht und Hoffnung, Anklage und Tröstung beständig hin und her, ohne strenge Gedankenfolge, oft mehr ein Schluchzen, als ein Reden, und vielfach (auch wegen der Textverderbnisse) schwer zu deuten. Die alte Streitfrage, ob in den Begebenheiten Kap. 1—3 wirkliche Erlebnisse des Propheten zu erblicken seien und nicht vielmehr bloss eine schriftstellerische Einkleidung prophetischer Gedanken, ist ohne Zweifel zu Gunsten der erstgenannten Deutung zu beantworten. Wie dem Propheten Jeremia (32, 8), so ging auch Hosea nachträglich ein Licht darüber auf, dass bestimmte Vorgänge in seinem Leben einer besonderen Veranstaltung Gottes entstammten. Die Untreue seines Weibes und ihre dennoch von Gott verfügte Wiederaufnahme sollte dazu dienen, die schwere Verschuldung des Volkes und die trotz alledem noch nicht zu Ende gegangene erbarmende Liebe Gottes abzubilden.

8. Jesaja. — Micha.

Haben wir im Buche des Amos ein Denkmal judäischer Prophetenwirksamkeit auf fremdem Boden kennen gelernt, so tritt sie uns nun in Jesaja auf ihrem heimatlichen Boden entgegen und zwar in einer so überwältigenden Grösse, dass man im Bereiche des alten Testaments weder vorher noch nachher ihres Gleichen zu nennen vermag. Und es sind keineswegs allein die berühmten Weissagungen in Kap. 9 und 11, jene Grundpfeiler der Messiashoffnung durch mehr denn sieben Jahrhunderte hindurch, die die Bezeichnung Jesajas als des Evangelisten oder auch des Königs unter den Propheten rechtfertigen. Es ist eine Zeit endloser Kämpfe und schwerster Gefahren, in die er mitten hineingestellt ist. Aber er kennt allezeit nur einen Massstab, die Zeichen der Zeit zu deuten, nur einen Weg, der zur Errettung und zum Frieden führt, das ist das felsenfeste Vertrauen auf seinen Gott und der unverbrüchliche Gehorsam gegen seinen heiligen Willen. Er sieht Aram und Israel verbündet gegen das weit schwächere Juda anrücken: ihm macht das keine Furcht; nur der Kleinglaube kann „wegen dieser beiden rauchenden Stummel von Feuerbränden“ verzagen. Er sieht beide durch das Einschreiten der Assyrier un-

schädlich gemacht, aber er erblickt darin kein Heil für Juda. Denn der Unglaube des Ahas hatte die Assyrier herbeigerufen ihm selbst zum Gericht. Er sieht Samaria, „die stolze Krone der Trunkenen Ephraims", fallen, aber ihr Schicksal gilt ihm nur als ein Anzeichen des Gerichts, dem auch Juda nimmermehr entrinnen kann. Doch bei alledem ist dem Propheten unerschütterlich gewiss: auch Assur ist nur „ein Stock des Zorns und eine Rute des Grimmes in der Hand" Jahwes. Wenn es wähnt, aus eigener Machtvollkommenheit zu handeln, — nach Belieben vertilgen zu können, wo es nach dem Willen Jahwes nur züchtigen soll, — so ist das gerade so thöricht, als wollte „die Axt dem trotzen, der mit ihr haut, oder die Säge gross thun gegen den, der sie zieht" (10, 15). Ebenso gross erscheint freilich dem Propheten auch die Thorheit derer, die durch irgendwelche noch so klug ersonnene fleischliche Mittel, vor allem durch Bündnisse mit Ägypten und anderen Völkern, den Weltplan Gottes durchkreuzen wollen. Wie Jahwe selbst seine Stunde abwartet, es bis zum Aussersten kommen lässt, bis er „das Gezweig herunterreisst mit Schreckensgewalt, das Dickicht des Waldes mit Eisen niederschlägt und den Libanonwald (das assyrische Heer) fallen macht" (10, 33f.), so gilt es auch für Juda, geduldig zu warten, bis das auf ihm lastende Joch hinweggenommen, der Stock des Treibers zerbrochen wird. Auch dann, als es nach dem Tode Sargons (705) in ganz Vorderasien zu gähren begann, jedermann die Stunde der Befreiung gekommen glaubte und auch ein Hiskia sich zu übereiltem Thun fortreissen liess, blieb Jesaja unerschütterlich bei seinem Spruch: nicht vom Pharao, nicht von Agypten könne Hilfe kommen, sondern „in Umkehr und Ruhe bestehe ihr Heil, in Stille und Vertrauen ihre Heldenkraft" (30, 15). Und an solchem Vertrauen hielt er auch dann noch fest, als Sanherib in der Nähe von Jerusalem stand, das Land ringsum fürchterlich verheert war und Hiskia vergeblich gehofft hatte, durch einen ungeheuren Tribut wenigstens die Übergabe der Hauptstadt abzuwenden. Während der König seine Kleider zerreisst und alles verloren glaubt, hat Jesaja nur Hohn und Spott für das Drängen des Assyriers. Und sein Glaube behält den Sieg: das assyrische Heer wird durch die Pest aufgerieben, die Prophetie feiert ihren höchsten Triumph.

Aber das Verhältnis Judas zu Assur ist nur ein Bruchteil der Gedankenwelt, in der sich der Prophet bewegt. Daneben umfasst sein Adlerblick ebensowohl die gegenwärtigen Zustände des Volks,

die Verlotterung des Rechts unter dem Regiment von Weibern und Buben, wie die ferne Zukunft, wo „Jahwe die Menschen in die Ferne geschickt hat und die Verödung gross geworden ist inmitten des Landes“, wo auch das gerettete Zehntel abermals der Vertilgung anheimfällt, bis endlich von der gefällten Eiche nur ein Stumpf geblieben ist — der heilige Same des neuen Israel (6, 11 ff.).

Und in welch hinreissenden Worten werden allenthalben die hohen Gedanken vorgeführt! Wie gewaltig weiss der Prophet gleich in der ersten Rede zu zürnen, wie erschütternd um die einst so treue Stadt zu klagen, mit wie furchtbarem Ernste den Brand anzudrohen, den niemand zu löschen vermag. Aber wie lieblich weiss er dann wieder (5, 1 ff.) vom Weinberge Jahwes zu singen, wie herzinnig zu trösten, den wankenden Glauben zu stärken! Und was das Wunderbarste ist und nirgends in dem Masse wiederkehrt: über all dem mächtigen Stürmen und Wogen, den mannigfach wechselnden Formen jesajanischer Rede verlässt uns keinen Augenblick das Gefühl, dass hinter alledem ein zwar innig mitfühlender und mittrauernder, aber keinem Schwanken und keiner Unruhe unterworfener, weil seines Gottes gewisser und in seinem Gotte seliger Geist steht.

Dabei müssen wir es abermals auf das Tiefste beklagen, dass uns über die Person und das äussere Leben dieses gewaltigen Zeugen so gar wenig überliefert ist. *Jescha'jāhu* (d. i. „Jahwe hilft“), der Sohn des Amoz, wohnte und wirkte allen Spuren nach ausschliesslich zu Jerusalem. Wie er selbst, tragen auch die beiden Söhne, deren er 7, 3 und 8, 3 gedenkt, bedeutungsvolle Namen. Als den Zeitpunkt seiner Berufung nennt er (6, 1) das Todesjahr des Ussia (ca. 740 v. Chr.). Die letzte Spur seiner Wirksamkeit besitzen wir in den Orakeln aus der Zeit des Einfalls Sanheribs (Kap. 30 f. und 37, 22 ff.) im Jahre 701. Die Chronologie würde somit kein Hindernis bilden, die Sage vom Märtyrertod Jesajas unter Manasse (und zwar durch Zersägung, woran vielleicht schon Hebr 11, 37 anspielt) glaubhaft zu finden. Wahrscheinlich ist sie jedoch nur aus 2 Kön 21, 16 herausgesponnen. Denn es ist doch schwer zu glauben, dass sich von solchem Ausgang eines Jesaja gar keine geschichtliche Kunde erhalten haben sollte.

Das Buch Jesaja (Kap. 1—39; von Kap. 40—66, dem sogenannten Deuterojesaja [und Tritojesaja], wird viel später zu handeln sein) ist uns in einer Gestalt überliefert, die mannigfache Redaktionsthätigkeit in weit auseinander liegenden Zeiten verrät.

Alle Anstrengungen, eine durchgehende chronologische oder sachliche Anordnung nachzuweisen, sind als gescheitert zu betrachten. Erstlich gilt es, eine Reihe von Perikopen auszuscheiden, die entweder auf nachträglicher Erweiterung echter Orakel (11,10—12,5. Kap. 32f.) oder auf der Ausgestaltung eines jesajanischen Kerns (Kap. 23) oder endlich auf der irrtümlichen Einmischung exilischer und nachexilischer Orakel beruhen (13—14, 23. 21? 34f.; erst aus später nachexilischer Zeit dürfte das eigentümliche apokalyptische Stück Kap. 24—27 stammen). Der historische Anhang Kap. 36—39 ist von irgend einem Redaktor aus 2 Kön 18, 13—20, 21 beigefügt, teils wegen der darin überlieferten jesajanischen Orakel, teils als Schlüssel zum geschichtlichen Verständnis der Aussprüche Jesaias, die sich auf den Einfall Sanheribs beziehen.

Was nach allen diesen Abzügen übrig bleibt, lässt sich unschwer in drei Gruppen zerlegen: 1) Kap. 1—11, 9, lauter Orakel über Juda und Jerusalem. Innerhalb dieser Gruppe bildet Kap. 2 bis 4 oder 5 deutlich eine Sondersammlung, mit besonderer Überschrift von Jesajas eigener Hand; sie blieb auch dann stehen, als der unvergleichliche Prolog Kap. 1 an die Spitze gestellt und mit einer besonderen Überschrift versehen war. Der ältesten Sammlung in Kap. 2—5 liess Jesaja, wie es scheint, nachmals eine zweite folgen, die durch den Bericht über seine Berufung (die sogenannte Inauguralvision Kap. 6) eröffnet ward. So erklärt sich am einfachsten, wie Kap. 6, das man durchaus an der Spitze des Ganzen erwarten sollte, in die Mitte der ersten Gruppe zu stehen kam. — 2) Kap. 14, 24—22, 25 abgesehen von den beiden Orakeln in Kap. 22 durchweg (wie auch die oben ausgeschiedenen Orakel 13f. 21. 23) gegen auswärtige Völker gerichtet und von einem Redaktor grösstenteils mit der besonderen Bezeichnung *massā*, d. i. [feierlicher] Ausspruch, versehen. — 3) Kap. 28—31, der sogenannte assyrische Cyklus. Kap. 28, 1—6 setzt noch den Bestand Samarias voraus; wahrscheinlich hat jedoch der Prophet diese ältere Perikope nur als Einleitung vorausgeschickt, um sodann eine Predigt darüber folgen zu lassen, dass sich Juda in der gleichen Verdammnis befinde. Somit könnte alles von 28, 7 an der Zeit nach dem Tode Sargons angehören; Kap. 30 und 31 sind offenbar von der Katastrophe (701 v. Chr.) nicht mehr weit entfernt.

In gleichem Geiste mit Jesaja und in derselben Gewissheit des göttlichen Auftrags, wenn auch an Majestät der Rede ihm

nachstehend, wirkte sein Zeitgenosse Micha (eig. *Mikhājāh*, d. h.: wer [ist] wie Jah[we]), aus Moreseth [bei] Gath in der judäischen Niederung. Nach der Überschrift 1, 1 hätte er auch unter Jotham und Ahas gewirkt; aber nach dem gewichtigen Zeugnis Jer 26, 18, wo Micha 3, 12 wörtlich citiert wird, fällt seine Wirksamkeit erst in die Zeit Hiskias. Dabei ist jedoch ohne Zweifel eine frühere und eine spätere Periode zu unterscheiden. Die Kapitel 1—3 bilden eine zusammenhängende und — soweit der stark verderbte Text ein Urteil zulässt — äusserst kraftvolle Rede, in der erst Samaria (also vor 722!), dann aber auch Juda und Jerusalem wegen des gänzlichen Verfalls von Recht und Zucht, vor allem aber wegen der tiefen Verderbnis aller Leiter des Volks und des fleischlichen Vertrauens auf die Einwohnung Jahwes die Vernichtung angedroht wird.

Herrscht in bezug auf diese drei Kapitel (abgesehen von den, vielleicht nur an falsche Stelle geratenen, Versen 2, 12f.) keinerlei kritisches Bedenken, so ist dagegen noch sehr streitig, wie vieles in Kap. 4—7 Micha abzusprechen sei. Nur darüber ist man so gut wie allgemein einig, dass Kap. 7, 7—20 mit seinen völlig anderen Voraussetzungen frühestens im Exil (wenn nicht in spätnachexilischer Zeit) entstanden sein könne. Kap. 6, mit der ergreifenden Zusammenfassung aller prophetischen Weisung in V. 8, und 7, 1—6 wird allgemein in die Zeit Manasses gesetzt, ohne darum von allen Micha abgesprochen zu werden. Von Kap. 4 und 5 ist allgemein anerkannt, dass in dem jetzigen Text ganz verschiedenartige Bestandteile zusammengearbeitet sind; vergl. insbesondere 4, 10, wo die Eroberung der Stadt erwartet wird, mit V. 11. 13, wo vielmehr ihre Errettung geweissagt wird. Da Micha selbst 3, 12 mit Sicherheit die Zerstörung der Stadt in Aussicht nimmt, so könnte ihm gar wohl 4, 9f. 14 und 5, 1—8, sowie die ursprüngliche Gestalt von V. 9—14 angehören. Dagegen scheint die (mit Jes. 2, 2—4 fast gleichlautende) Perikope 4, 1—4 später zu dem Zweck an Kap. 1—3 angefügt, um es nicht bei der trostlosen Aussicht von 3, 12 bewenden zu lassen. 4, 6—8 dagegen scheint ein Zustand tiefer Demütigung Jerusalems und der Verlust der „früheren Herrschaft“ vorausgesetzt.

§ 4. Von der Zerstörung Samarias bis zum Exil.

1. Nahum. — Zephanja.

Mit dem Hinweis auf die spätere Wirksamkeit Jesajas und Michas haben wir bereits über die grosse Katastrophe des Jahres 722 hinausgegriffen, die Samaria den längst angedrohten Untergang brachte, Juda allein auf dem Schauplatz zurückliess. Welche neue Lage damit geschaffen war, dass sich fortan alle Erinnerungen an eine grosse Vergangenheit, aber auch alle Zukunftshoffnungen auf Juda allein beschränkten, das ist in der bangen Zeit von 722 bis 701, in der steten Furcht vor einer plötzlichen Zerschmetterung durch die riesenhaft angewachsene Macht Assurs offenbar nur wenigen zum Bewusstsein gekommen. Als dann der Gott, der auf dem Zion thronte, die unerschütterliche Verheissung seines Propheten wahr gemacht und in einer Nacht über die Myriaden Assurs triumphiert hatte, da hätte sich — so will es uns bedünken — eine tiefe Bewegung, das Bewusstsein einer ungeheuren Dankesschuld des ganzen Volkes bemächtigen und es zum Gehorsam gegen die wahren Gottespropheten willig machen müssen. Aber nach allem, was wir aus den spärlichen und mit allerlei späten Zuthaten versetzten Überlieferungen über die Zeit Manasses erschliessen können, trat etwas ganz anderes ein. Nicht dem Gotte Jesajas, der alle Völker nach seinem heiligen Willen zu lenken vermochte, schrieb man die Rettung zu, sondern dem Volksgott Israels, der seinen Wohnsitz nicht schänden, die gehäuften Opfer und Gaben, die man ihm dargebracht, nicht unbelohnt lassen wollte. Alle die Verirrungen Manasses, die nachmals kurzweg als Götzendienst gedeutet wurden, einschliesslich der Kinderopfer, beruhen höchstwahrscheinlich auf einer Reaktion gegen den Versuch Hiskias, die Verehrung Jahwes von allerlei Überbleibseln des einstigen naturalistischen und grobsinnlichen Kultus zu säubern. Das viele unschuldige Blut, das Manasse nach 2 Kön 21, 16 in Jerusalem vergoss, dürfte vor allem auch solchen angehört haben, die sich in der Nachfolge eines Jesaja oder Micha dieser Wendung der Dinge nicht fügen wollten.

Die schon oben erwähnten Perikopen Micha 6 und 7, 1—6 lassen in die Zustände unter Manasse einen tiefen Blick thun. Ausserdem aber ist uns aus dem ganzen Zeitraum von Jesaja bis

Zephanja nur noch ein Denkmal der Prophetie erhalten, die überaus schwungvolle Weissagung Nahums des Elkositers vom Untergange Nineves. Nach Hieronymus hätte Elkos in Galiläa gelegen. Nur könnte Nahum deshalb nicht Israelit gewesen sein; vielmehr lassen Stellen wie 1, 11 (offenbar eine Anspielung an den Einfall Sanheribs), 1, 13. 2, 1 nur an einen Judäer denken. Die genauere Bestimmung der Entstehungszeit des Orakels ist streitig. Auf der einen Seite empfängt man den Eindruck, als ob der Prophet den Einfall der Assyrier noch in frischer Erinnerung habe (1, 11. 2, 3), daher frühere Kritiker Nahum bis ins 8. Jahrhundert hinaufrücken wollten. Andererseits aber weist der ganze Ton des Orakels auf eine aus nächster Nähe drohende Gefahr für Nineve, daher die neueren Kritiker meist an den Beginn der Belagerung durch Kyaxares und Nabopalassar denken. Doch ist immerhin fraglich, ob Stellen wie 2, 2 und 3, 14, auf die man sich dabei hauptsächlich gestützt hat, nicht vielmehr auf Rechnung der dichterischen Kunst zu setzen sind, die sich das Zukünftige auf das Lebhafteste zu vergegenwärtigen vermag. Nimmt man noch hinzu, dass die 3, 8 ff. erwähnte Verheerung des ägyptischen Thebens offenbar aus frischester Erinnerung fliesst und sich höchstwahrscheinlich auf die Eroberung Thebens durch Assarhaddon oder Assurbanipal bezieht, so wird man eher geneigt sein, mit der Ansetzung Nahums bis in die Zeit zwischen 670 und 660 hinaufzugehen. Übrigens gilt Nahum mit Recht für einen der schwierigsten Propheten; diese Schwierigkeit hat ebensowohl in der dichterisch kühnen, ja feurigen Redeweise, wie in mannigfachen Verderbnissen des Textes ihren Grund.[1])

Mit mehr Sicherheit als die Nahums lässt sich die Zeit Zephanjas bestimmen. Wenn 1, 1 sein Stammbaum bis auf Hiskia als seinen Ururgrossvater zurückgeführt wird, so ist damit schwerlich ein anderer als der König Hiskia gemeint. War Amarja, der Urgrossvater Zephanjas, bei Hiskias Thronbesteigung schon geboren, so könnte die Geburt Zephanjas um 655 fallen. Von seinen Orakeln ist wenigstens Kap. 1 mit seinen scharfen Rügen des Götzendienstes und der Gewaltthaten, die in Juda im Schwange

1) Eine gründliche Erörterung des Textes (auch in militärisch-technischer Beziehung) mit allen Mitteln der Assyriologie bietet „Der Untergang Ninevehs und die Weissagungsschrift des Nahum von Elkosch“ von Oberst a. D. A. Billerbeck und Dr. Alfred Jeremias (in Delitzschs und P. Haupts „Beiträgen zur semit. Sprachwissenschaft“ III [1895], 1.

gehen, der Zeit vor der Kultusreinigung Josias (622) zuzuweisen. Nach einer von vielen Neueren geteilten Meinung hätte der Einfall der Scythen (um 628) zu der Busspredigt Zephanjas Anlass gegeben und ihm zugleich zu der Schilderung des furchtbaren Gerichtstags Jahwes die Farben geliehen. Doch ist fraglich, ob 3, 6 (welcher Vers besonders dafür geltend gemacht worden ist) nicht vielmehr die Siege der Meder und Chaldäer im Auge hat, zumal auch andere Gründe dafür sprechen, dass Kap. 2—3, 13 erst nach der Kultusreform Josias anzusetzen sind. Dass der Abschnitt 2, 4—15 ein späterer Einsatz sei, wurde von BUDDE (Theol. Studien und Kritiken 1893, S. 393ff.) mindestens sehr wahrscheinlich gemacht. Fast allgemein aber ist man darüber einig, dass der Schluss (3, 14—20) erst aus dem Ende des Exils oder der ersten Zeit nach demselben stammen könne.

2. Das Geschichtswerk des Jehovisten. — Das Deuteronomium.

Wie weit in diesem ganzen Zeitraum auch die Geschichtsschreibung gepflegt wurde, — etwa durch die erneute Bearbeitung und Ergänzung älterer Werke, wie sie einer handschriftlich fortgepflanzten und fast durchaus dem religiösen Interesse dienenden Litteratur natürlich ist, — entzieht sich völlig unserer Kenntnis. Wohl aber besitzen wir ein Zeugnis dafür, dass die älteren Denkmäler dieser Art bereits eine Art kanonischen Ansehens genossen. Ohnedies wäre nämlich schwer zu begreifen, dass man auf eine so sorgfältige Verschmelzung zweier älterer Geschichtswerke bedacht sein konnte, wie sie uns in der Vereinigung des Jahwisten (*J*) und des älteren Elohisten (*E*), wohl aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, vorliegt. Der Hauptgrundsatz des Redaktors (man pflegt ihn mit JE^r oder *Rje*, d. h. der „jehovistische" Redaktor, zu bezeichnen) war ohne Zweifel, soweit möglich nichts zu Boden fallen zu lassen, was irgendwie noch den Charakter einer selbständigen Notiz trug. Bisweilen lässt er längere Zeit nur einer Quelle das Wort; der Bericht der anderen wird dann entweder gelegentlich nachgeholt (so z. B. *E* 1 Mos 31, 4ff. als Parallele zu *J* 30, 31ff.) oder auch, wenn die Abweichung zu gross schien, ganz weggelassen. Stimmen dagegen die Parallelberichte im wesentlichen überein, so wird vielfach der Wortlaut beider Quellen (namentlich auch mit Beibehaltung der Gottesnamen) in so enger und geschickter Verflechtung vorgeführt, dass die Quellenscheidung nur auf Grund

sorgfältigster Beobachtung des einer jeden Quelle eigentümlichen Wortschatzes und Sprachgebrauchs gelingen konnte. Nicht selten aber versagen diese Kennzeichen, und man muss sich dann mit der Zuweisung an *JE* begnügen. Immerhin lässt schon eine dem Wortlaut entsprechende Übersetzung einen aufmerksamen Leser die mannigfachen Fugen und Nähte erkennen, die bei der Aneinanderreihung fast gleichlautender Berichte notwendig entstehen mussten. So setzt 1 Mos 27, 24 (*J*) unverkennbar noch einmal da ein, wo schon V. 21 (*E*) eingesetzt hatte. Kap. 37, 28 kommen midianitische Händler an den Brüdern Josephs vorüber; da holten sie Joseph aus der Cisterne heraus und verkauften ihn an die Ismaeliter (vergl. hierzu die Quellenscheidung in der „Übersicht") — ein glänzendes Beispiel dafür, wie der Redaktor bisweilen auch da auf einen Ausgleich der Differenzen verzichtete, wo er ihn mit grösster Leichtigkeit hätte vollziehen können. Der eigenen Zuthaten des Redaktors dürften überhaupt nur wenige sein; als ein sicheres Beispiel dieser Art betrachten wir 1 Mos 20, 18.

Etwa gleichzeitig mit dieser Herstellung eines kanonischen Geschichtswerks über die Urzeit trat man im Kreise der Prophetenjünger an eine andere Aufgabe von höchster Wichtigkeit heran: die Herstellung eines umfassenden Korpus von Kultus- und Civilgesetzen zum Behuf einer Umgestaltung der im Staat und im Kultus herrschenden Praxis. Der Rückfall in die naturalistisch gerichtete Volksreligion unter Manasse hatte gelehrt, dass an eine Besserung der Zustände nicht zu denken sei, so lange der Jahwekult aller der Willkür und all dem Aberglauben, ja der Versetzung mit allerlei altererbten heidnischen Bräuchen preisgegeben blieb, wie sie rings im Lande an den lokalen Heiligtümern, so namentlich auf den zum Teil uralten Opferhöhen (*bāmōth*) im Schwange gingen. Dem gegenüber konnte nur eines helfen: die strenge Beschränkung der Opfer und Feste auf ein legitimes Heiligtum, d. h. selbstverständlich: auf den Tempel zu Jerusalem. Die Frucht dieser Erwägungen war die Grundgestalt des jetzigen 5. Buchs Mose, das sogenannte Urdeuteronomium.

Man hat längst erkannt, dass das im 18. Jahre des Josia vom Oberpriester Hilkia im Tempel aufgefundene Gesetzbuch nicht der gesamte Pentateuch, sondern eben nur die Urgestalt des Deuteronomium gewesen sein kann. Letztere Annahme wird durch den ausführlichen Bericht 2 Kön 22, 3 ff. Schritt für Schritt

bestätigt. Hilkia macht zuerst dem Staatsschreiber Saphan bei dessen gelegentlicher Anwesenheit im Tempel Mitteilung von der Auffindung des Gesetzbuchs, übergiebt es Saphan und dieser liest es. Zu einem auch nur flüchtigen Durchlesen des Pentateuch wären allermindestens 5—6 Stunden erforderlich gewesen; zu der des Urdeuteronomium reichte sicherlich eine halbe Stunde aus. Hierauf begiebt sich Saphan zum Könige, erstattet ihm einen kurzen Bericht über die Ausrichtung seines Auftrags und fährt dann fort: „Der Priester Hilkia hat mir ein Buch gegeben.“ Und Saphan las es dem Könige vor. Der König ist über den Inhalt aufs äusserste erschrocken. Er zerreisst seine Kleider und entsendet den Priester mit anderen zur Prophetin Hulda, um durch sie einen Ausspruch Jahwes über dieses Buch zu erhalten. Sodann aber versammelt er alle Vornehmen samt allen Priestern und Propheten und dem ganzen Volke zum Tempel, liest ihnen den gesamten Inhalt des neugefundenen Gesetzes vor und verpflichtet sich mit dem ganzen Volke feierlich zur strengsten Beobachtung desselben. Der dann folgende Bericht über die Kultusreinigung im Tempel, in Jerusalem und dem ganzen übrigen Lande bringt wahrhaft unglaubliche Dinge zu Tage. Wir ersehen aus ihm (und zwar auch aus dem ursprünglichen Bericht, mit Absehen von den vielen verschärfenden Zuthaten aus späterer Zeit), dass nicht nur das platte Land, sondern auch die Hauptstadt und der Tempel förmlich vollgestopft waren mit den Merkzeichen eines naturalistischen Jahwekults und schlechthin heidnischen Götzendienstes — und das alles unter den Augen eines so frommen Königs wie Josia und unter den Augen der Tempelpriesterschaft!

Offenbar erklärt sich nun die heftige Bewegung, der tiefe Schmerz des Königs nur daraus, dass er bei dem Verlesen des Gesetzbuchs etwas ganz Neues vernahm, das mit der herrschenden Praxis in völligem Widerspruche stand. Dieses Neue ist eben die Forderung der Koncentrierung des Kultus auf einen Ort und zugleich die Forderung des gründlichen Abthuns aller Überreste des einstigen Naturdienstes. Beides wird gleich an der Spitze des eigentlichen Gesetzkorpus (Kap. 12) auf das Nachdrücklichste eingeschärft. Dem entsprechend wird 2 Kön 23, 21 ff. stark hervorgehoben, dass seit den Tagen der Richter zum ersten Male unter Josia eine streng gesetzliche Passahfeier (nämlich des ganzen Volks am Centralheiligtum) stattgefunden habe. Die älteren Festgesetze wissen eben noch nichts von einer solchen Forderung; erst

5 Mos 16 wird sie — und zwar deutlich als eine Neuerung — ausgesprochen.

Der Umstand, dass das Gesetzbuch von dem Oberpriester Hilkia aufgefunden und von ihm dem Staatsschreiber — natürlich zur Weitergabe an den König — überreicht wurde, hat die Vermutung nahe gelegt, dass der Priester schon bei der Abfassung die Hand im Spiele gehabt habe und das Ganze somit auf einen „frommen Betrug" hinausgekommen sei. Alles erwogen dürfte jedoch vielmehr zu urteilen sein, dass Hilkia selbst durch die Auffindung überrascht wurde. Die Stellung der Priester ist im Deuteronomium keineswegs der Art, dass sie einen besonderen Eifer derselben für die Abfassung und Einführung dieses Gesetzes begreiflich erscheinen liesse. Allerdings sicherte die Koncentrierung des Kultus den Priestern zu Jerusalem einen bedeutenden Zuwachs an Einfluss und Einkommen, mochten auch die Abgaben an die Priester an sich noch sehr mässig sein (5 Mos 18, 3ff.). Aber alle etwaigen Vorteile werden durch die ausdrückliche Bestimmung 18, 6ff. hinfällig gemacht, dass fortan auch den bisherigen Landpriestern ein Anrecht auf den Priesterdienst im Tempel und die Priestergefälle zustehen solle. Wir werden allerdings sehen, dass diese Bestimmung auf die Dauer nicht durchdrang; schon 2 Kön 23, 9 weiss nur von einem Anteil der Landpriester an den Speisopfern, nichts von ihrem Anrecht auf den Priesterdienst. Aber dem Deuteronomiker war es offenbar Ernst mit der Bestimmung 18, 6ff., und eben dies ist ein Beweis, dass er nicht in den Kreisen der Priester, sondern der Propheten zu suchen ist. Dafür, dass das Buch thatsächlich von unbekannter Hand im Tempel niedergelegt war, in der sicheren Hoffnung, dass es früher oder später gefunden und dann seine Bestimmung erfüllen werde, spricht erstlich, dass es bei Gelegenheit baulicher Veränderungen im Tempel zum Vorschein kam. Zweitens aber ist nicht abzusehen, warum man unter den denkbar günstigsten Umständen für eine Kultusreform bis ins 18. Jahr des Josia gewartet haben sollte, auf solchem Wege ein Werk zu veröffentlichen, das doch schon längst ein dringendes Bedürfnis sein musste. Diese Frage erledigt sich von selbst, wenn man annimmt, dass das Buch in schwerer Zeit, vielleicht noch unter Manasse, verfasst und in Hoffnung auf eine bessere Zeit deponiert, der Verfasser aber vielleicht darüber gestorben war.

Dass übrigens das Gesetzbuch auch in seiner ursprünglichen

Gestalt den Anspruch erhob, auf einer Rede Moses an das Volk zu beruhen, die er unmittelbar vor seinem Scheiden gehalten habe, ist zweifellos anzunehmen. Ebenso kann sich der Bericht 31, 9ff., dass Mose „dieses Gesetz" niedergeschrieben und den Priestern zu dereinstiger Vorlesung je am Laubhüttenfest des Erlassjahres übergeben habe, nur auf das Urdeuteronomium beziehen. Der weitere Schluss aber, dass dieses somit ein Werk des Betrugs sei, übersieht eine längst anerkannte Thatsache. In Bezug auf Reden, die älteren Auktoritäten in den Mund gelegt werden, ist der Begriff des litterarischen Eigentums den alttestamentlichen Schriftstellern, wie überhaupt dem Altertum, durchaus fremd. Sobald nur die Überzeugung berechtigt erscheint, dass das Vorgetragene im Sinn und Geist jener höheren Auktorität sei und dem Volke zum Heile gereichen müsse, ist auch das Reden in ihrem Namen berechtigt. Das gilt vom Urdeuteronomium so gut, wie vom sogenannten Priesterkodex, der an zahllosen Stellen gleichfalls Mose redend einführt, wie vom „Prediger", der einen Salomo die Eitelkeit aller Dinge bezeugen lässt. Dabei lassen wir ganz bei Seite, wie oft der Deuteronomiker (so gleich 12, 2 in dem Perfekt „verehrt [Luther: „gedient"] haben"!) die Einkleidung ausser Acht und deutlich durchblicken lässt, dass er sich in Wahrheit an ein längst sesshaftes, inmitten einer ziemlich hochgesteigerten Kultur lebendes Volk wendet.

Die Frage nun, welche Stücke im jetzigen 5. Buch Mose schon dem Urdeuteronomium angehört haben, ist eine höchst verwickelte und je länger je mehr Gegenstand des Streits geworden. Dass der Prolog bis 4, 40 oder doch Kap. 1—3 nur als eine Bearbeitung des ursprünglichen Prologs betrachtet werden kann, ergiebt sich schon aus einer Vergleichung von 2, 15 einerseits und 5, 3ff. 9, 7ff. 22ff. und 11, 2ff. andererseits. Der noch weitergehenden Behauptung, dass das Urdeuteronomium nicht mit Kap. 5, sondern erst mit Kap. 12 (als dem Anfang der Gesetzgebung) begonnen habe, ist von namhaften Forschern die andere gegenübergestellt worden, dass die „Ermahnungen" in Kap. 5—11 zwar erst nach den Gesetzen, aber von derselben Hand verfasst seien. Dagegen ist ziemlich allgemein anerkannt, dass Kap. 27 und der Epilog von 28, 69 an ausser etwa 31, 9ff. dem Urdeuteronomium nicht angehört haben könne. Aber man wird noch einen Schritt weiter gehen müssen. Eine schärfere Betrachtung des gesetzlichen Teils hat gelehrt, dass wir es in demselben mit allerlei

Wiederholungen zu thun haben, die sich nur auf einem Wege wahrhaft befriedigend erklären lassen. Das Urdeuteronomium muss mindestens zwei vielfach übereinstimmende, aber doch auch wieder verschiedene Bearbeitungen erfahren haben; unser heutiges Deuteronomium ist die Frucht einer Verschweissung derselben, die nach Ansicht der Meisten im Verlaufe des Babylonischen Exils erfolgte und bei der es nicht ohne allerlei letzte Zuthaten abgegangen sein dürfte.[1])

Durch alles dies ist nicht ausgeschlossen, dass auch die jetzige Gestalt des Kerns des Deuteronomiums (in der Übersicht mit *D* bezeichnet) sachlich einen fast durchaus einheitlichen Charakter trägt. Und zwar ist es — etwa abgesehen von der Perikope 14, 1—21, die lebhaft an das sogenannte Heiligkeitsgesetz (s. u.) erinnert und schwerlich dem Urdeuteronomium angehört hat — der Geist des Prophetismus, der uns allenthalben in diesen Gesetzen entgegentritt. Er offenbart sich einerseits in dem Dringen auf die Hauptsache, d. i. die ungeteilte, gehorsame Hingabe an den Gott der Väter. Auf die Einschärfung der grund-

1) Eine Wiederherstellung des dem Könige Josia vorgelegten Gesetzbuchs versuchte WStaerk in „Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine literarische Form“ (Lpzg. 1894) namentlich auf Grund der Beobachtung, dass die Anrede an das Volk bald in der Einzahl, bald in der Mehrzahl erfolgt. Unabhängig von Staerk hat CSteuernagel („Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes, kritisch und biblisch-theologisch untersucht“. Halle 1896) auf Grund derselben Beobachtung einer äusserst scharfsinnigen Analyse unterworfen. Das Ergebnis ist, dass weder die *Du*-Quelle, noch die *Ihr*-Quelle streng einheitliche und originale Arbeit ist. Vielmehr bildet den Ausgangspunkt das deuteronomische Grundgesetz (in betreff der Koncentrierung des Kultus auf den Tempel zu Jerusalem). Aus der Vereinigung dieses Grundgesetzes mit den Gerichtssprüchen entstand die deuteronomische Grundsammlung. Letztere erfuhr eine doppelte Bearbeitung in der „Ältestenquelle“ und der *Du*-Quelle, beide Male unter Verwertung mehrerer anderer Gesetzesquellen. Aus der Verbindung der Ältestenquelle mit Sprüchen anderer Art ging die *Ihr*-Quelle hervor; durch die Verschweissung der letzteren mit der *Du*-Quelle und einigen wenigen Zuthaten schuf ein Redaktor (D^r) das dem König Josia vorgelegte Gesetzbuch, und zwar ist dieses — abgesehen von einigen exilischen und nachexilischen Zusätzen — in der Hauptsache identisch mit unserem Deuteronomium. Somit verlegt Steuernagel im Widerspruch mit der früher herrschenden Annahme die Entstehung des Deuteronomiums in die Zeit vor der Kultusreform Josias. Die Grundsammlung kann nach ihm sogar noch dem 8. Jahrh. angehören; der Hauptredaktor (D^r) würde spätestens um 650 anzusetzen sein.

legenden Wahrheit: „Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein“[1]) (6,4) folgt sogleich die Forderung, ihn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus aller Kraft zu lieben. Diese Liebe gründet sich auf die innige Dankbarkeit des Volkes dafür, dass es trotz aller seiner Unwürdigkeit von Gott zuerst geliebt, zu seinem Eigentum erwählt, aus der Knechtschaft erlöst und reich gesegnet worden ist (8,10ff. 9,5). Und nichts fordert Gott als Gegengabe für alles dies, als dass das Volk ihn wiederum liebe, in seinen Wegen wandle und beschnittenes Herzens sei (10,12ff. 11,1. 13 u. a.).

Andererseits offenbart sich der Geist des Prophetismus in den zahlreichen Bestimmungen, die eine so edle und wahrhafte Humanität, ja einen solchen sittlichen Zartsinn verraten, dass man mit vollem Recht von einem evangelischen Zug in dieser Gesetzgebung geredet hat. Wie es seit Amos das A und O der prophetischen Predigt war, auf die Übung von Recht und Gerechtigkeit zu dringen, vor Bedrückung der Armen und Hilflosen zu warnen, so ist auch der Deuteronomiker unermüdlich, für Arme, Witwen und Waisen, ja für die Fremdlinge und Sklaven einzutreten. Welchen Blick in das Herz dieses Gesetzgebers lassen Anordnungen wie die 24,10ff., aber auch wie 24,19ff., thun, wenn man sie mit den sonst im Altertum herrschenden Gewohnheiten vergleicht!

3. Das „Buch der Könige“.

Die naturgemässe Folge der grossen Neuerung, der Abschaffung des Höhenkultus, war eine ganz neue Betrachtung der gesamten vorangegangenen Geschichte. Zwar auf die Zeit vor dem Tempelbau Salomos erstreckte sich die deuteronomische Forderung der Kultuseinheit nicht. Sie trat erst in Kraft, als Jahwe seinem Volke vor allen Feinden ringsum Ruhe verschafft und sich eine Stätte erwählt hatte, an der er seinen Namen wollte wohnen lassen. Seit dem Tempelbau aber war aller Kultus ausserhalb des Tempels Sünde; dies galt namentlich auch von dem Kultus im nördlichen Reiche, zumal derselbe noch mit Stierdienst (der „Sünde Jerobeams“) gepaart war. Das Werk nun, in welchem diese neue Betrachtung der Dinge den entsprechenden Ausdruck fand, ist

1) Nach anderer Erklärung „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist Einer“ (oder „ist Ein Jahwe“), nämlich im Gegensatz zu der Unterscheidung verschiedener Jahwes als der besonderen Gottheit bestimmter Heiligtümer.

das „Buch der Könige“. Ursprünglich ein Buch wurde es in der griechischen und lateinischen Bibel[1]), darnach auch in der deutschen und (seit 1518) sogar in der hebräischen Bibel in zwei gespalten. Das Königsbuch umfasst drei grosse Gruppen: 1) die Geschichte Salomos 1 Kön 1—11; 2) die Geschichte der getrennten Reiche bis zur Zerstörung Samarias (1 Kön 12 bis 2 Kön 17), abgeschlossen durch eine längere Betrachtung über die Gründe seines Falls und durch Angaben über seine Wiederbesiedelung; 3) die Geschichte Judas bis zur Begnadigung Jojachins 561 v. Chr. (2 Kön 18—25). Sämtliche Könige sind genau nach der Reihenfolge der Thronbesteigung geordnet. So folgen auf Jerobeam I die drei ihm gleichzeitigen Könige von Juda, dann die sechs Könige von Israel, die bei Lebzeiten Asas den Thron bestiegen, u. s. w.

Schon ein oberflächlicher Einblick lehrt, dass das Buch nicht ein Kompendium der äusseren Geschichte Israels sein will. Für diese konnte der Verfasser auf andere Quellen verweisen. Er selbst will eine Art von Kirchengeschichte geben, vor allem eine Geschichte der Prophetenwirksamkeit in beiden Reichen. Zu diesem Behufe hat er den Stoff aus umfänglicheren Werken excerpiert und zugleich über sämtliche Könige, oft auch über einzelne Handlungen derselben, sein Urteil abgegeben. Der Massstab, nach dem er urteilt, ist allenthalben das Deuteronomium. Der Geist und Sprachgebrauch des letzteren macht sich in einer Weise geltend, dass die Ausscheidung der vom Verfasser des Königsbuchs selbst herstammenden Sätze fast überall mit Sicherheit zu vollziehen ist. Darnach ist auch die Bezeichnung des Verfassers und der ihm verwandten Schriftsteller als „Deuteronomisten“ durchaus gerechtfertigt.

Bei der Einführung sämtlicher Könige von Juda und Israel wird mit peinlicher Regelmässigkeit ein und dasselbe Schema befolgt: Datierung der Thronbesteigung nach dem Regierungsjahr des gleichzeitigen Königs des anderen Reichs und die Dauer der Regierung, bei den judäischen Königen auch das Alter bei der Thronbesteigung und der Name der Mutter, bei allen sodann das Urteil über ihren religiösen Charakter. Dieses lautet bei den Königen von Israel stehend: „er that, was Jahwe missfiel“ oder

1) Die griechische und lateinische Bibel zählen unsere 2 Bücher Samuelis und Könige als vier „Bücher der Königreiche“. Unsere Königsbücher sind also das 3. und 4. Buch der Königreiche (oder kurzweg „der Könige“).

„er wandelte auf dem Wege Jerobeams und in seiner Sünde, zu der er Israel verführt hatte“. Die Könige von Juda werden verschieden beurteilt, bisweilen unter Vergleichung mit ihren Vorgängern oder (so Hiskia) mit David. Allen aber, auch den Besten, wird bis auf Josia als Makel angerechnet, dass sie den Höhendienst duldeten (I, 15, 14. 22, 44). Der Verfasser setzt eben voraus, dass alle Könige das deuteronomische Gesetz hätten kennen und befolgen sollen.

Fragen wir nun: woher nahm der Verfasser den Geschichtsstoff, den er bisweilen ausführlicher, meist aber (wo nicht Prophetengeschichten ins Spiel kommen) in der denkbar knappsten Form mitteilt, so wird zu antworten sein: aus den Werken, die er fast ausnahmslos bei allen Königen für alles, „was sonst noch von einem jeden zu sagen ist“, citiert, d. h. dem „Buch der Geschichte der Könige von Juda“ und dem „Buch der Geschichte der Könige von Israel“. Denn auch das I, 11, 41 citierte „Buch der Geschichte Salomos“ (*Sa* in der Übersicht), sowie die ephraimitischen Prophetengeschichten und sonstigen Erzählungen (*P, E, P*^{2}), die wir bereits oben S. 36 f. besprochen haben, lagen unserem Verfasser höchstwahrscheinlich nur als Bestandteile jener Geschichtsbücher über die Könige Israels und Judas vor. Ja, selbst das muss gefragt werden, ob wir thatsächlich an zwei verschiedene Werke und nicht vielmehr an ein Königsbuch zu denken haben, das der Verfasser nur unter verschiedenem Namen citiert hätte, je nachdem es sich um Könige von Israel oder Juda handelte. Da uns diese Annahme sehr wahrscheinlich dünkt, werden wir das Werk im folgenden einfach als „das grosse Königsbuch“ bezeichnen.

Aus verschiedenen Zusätzen zu den Anführungen dieses Werks in unseren Königsbüchern ergiebt sich, dass es sowohl über Kriegsthaten nach aussen (so z. B. I 14, 19. II 14, 15. 28), wie über Verschwörungen (I 16, 20. II 15, 15) und Regierungsmassregeln (so namentlich Bauten: I 15, 23. 22, 39. II 20, 20) im Innern berichtet haben muss. Nur einmal (II 21, 17) wird der „Sünde“ (gemeint sind ohne Zweifel Verschuldungen gegen den rechten Kultus) eines Königs gedacht. Es ist jedoch fraglich, ob dieses religiöse Urteil schon im grossen Königsbuch vorlag oder erst vom Deuteronomisten gefällt ward.

Aus welchen Quellen das grosse Königsbuch geschöpft hat, entzieht sich grossenteils unserer Beurteilung. Wenn wir von den oben erwähnten Auszügen absehen, die wahrscheinlich schon der

Verfasser des grossen Königsbuchs aus umfassenderen selbständigen Werken gemacht hat, so bleibt ausserdem noch eine ziemliche Anzahl einzelner Notizen, die den Stempel grosser Schlichtheit und eben darum Zuverlässigkeit tragen. Dieselben sind, wo sie dem Wortlaute nach vorzuliegen scheinen, in der Übersicht mit *K* bezeichnet. Doch gehört hierher noch allerlei, was der Deuteronomist in seine Eingangsformeln verflochten hat, so namentlich die Regierungsdauer und (bei den jüdischen Königen) der Name der Mutter. Wahrscheinlich ist aller dieser von uns mit *K* bezeichnete Stoff einer Art von Chroniken entnommen, die frühzeitig in beiden Reichen angelegt, sodann — und zwar mehrmals, wie z. T. unsere mittelalterlichen Chroniken — bis zu einem späteren Zeitpunkte fortgeführt wurden. So kann z. B. die Notiz II 8, 22 („bis auf den heutigen Tag“) nur von einem aufgezeichnet sein, der von dem Siege Amazjas (14, 7; vergl. 16, 6) noch nichts wusste. Dabei ist jedoch ohne Zweifel ganz von der noch immer herrschenden Meinung abzusehen, jene Chroniken seien mit den amtlichen Annalen beider Reiche identisch gewesen. Zum Erweise dafür berief man sich auf die angebliche Erwähnung eines „Reichsannalisten“ unter David (2 Sam 8, 16. 20, 24), Salomo (1 Kön 4, 3) und Hiskia (2 Kön 18, 18. 37). In Wahrheit kann jedoch der betreffende Ausdruck (*mazkīr*) nur einen Beamten bezeichnen, der die Regierungsangelegenheiten vor dem Könige „in Erwähnung bringt“, also einen vortragenden Rat, entsprechend dem Wesir der muhammedanischen Herrscher, unserem „Kanzler“. Dazu stimmt, dass der Mazkir unter den höchsten Beamten, im 2. Buche Samuelis noch vor dem Oberpriester aufgezählt wird. Übrigens aber wird die Annahme amtlicher Annalen in Israel schon durch den beständigen (oft durch Meuchelmord herbeigeführten!) Wechsel der Dynastieen sehr unwahrscheinlich. Ebenso finden sich aber auch bei den jüdischen Königen Notizen, die höchstwahrscheinlich dem grossen Königsbuch entnommen sind und von denen doch schwer anzunehmen ist, dass jeweilen der Sohn des betreffenden Königs für ihre Aufzeichnung in den offiziellen Annalen Sorge getragen haben sollte. Durch alles dies ist nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser des grossen Königsbuchs mehrfach sehr alte Urkunden und Aufzeichnungen benutzt hat (vergl. unter anderem I 4, 1 ff. 4, 7 ff. 5, 2 f. und die Datierung des Tempelbaus mit vorexilischen Monatsnamen 6, 37 f., vielleicht einer Inschrift am Tempel entnommen). In einigen Fällen stossen wir auf Parallelberichte,

von denen schwer zu sagen ist, welchen historischen Wert sie besitzen und ob sie bereits von dem Verfasser des grossen Königsbuchs oder erst vom Deuteronomisten aufgenommen wurden (I 9, 23. 11, 13ff. II 18, 14ff. 23, 8b und 19f.; manches andere der Art ist in der Übersicht bestimmten Quellen, jedoch mit ? zugeteilt). Allgemein anerkannt ist, dass in II 19, 10ff. (in der Übersicht K^2) eine durch V. 9b in ein selbständiges Ereignis verwandelte Parallele zu 18, 17ff. vorliegt.

Die Verweisung auf das grosse Königsbuch findet sich bei allen Königen Israels ausser bei Joram (offenbar weil in der jetzigen Anordnung des Stoffs kein Raum dafür war) und bei dem letzten König, Hosea. Dagegen fehlt sie nicht bei Simri, der eine Woche, und bei Sallum, der einen Monat regierte. Ebenso fehlt sie bei keinem der judäischen Könige bis auf Jojakim, ausser bei Ahasja (aus gleichem Grunde, wie bei Joram von Israel) und bei Joahas, der in Wahrheit gar nicht zur Regierung kam. Da sich die letzte Verweisung bei Jojakim findet, so ist anzunehmen, dass sich das grosse Königsbuch bis auf dessen Regierung erstreckte, und es bleibt nur die Frage, wann der Deuteronomist sein Excerpt anfertigte.

Die Antwort scheint leicht: II 25, 27ff. wird die Begnadigung Jojachins im 37. Jahre nach seiner Wegführung (561 v. Chr.) erzählt, übrigens auch schon sein Tod vorausgesetzt. Also schrieb der Deuteronomist frühestens um 560 im Exil. Dazu stimmt, dass I 5, 4 von allen Königen westlich vom Euphrat als von denen jenseits des Stromes die Rede ist, und dass an verschiedenen Stellen (I 8, 44ff. 9, 1ff. II 17, 19f. 21, 7ff. 22, 15ff. 23, 26f.) deutlich die Exilierung des Volks und die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt ist. Trotz alledem hat man längst erkannt, dass zahlreiche andere Stellen ebenso sicher für den vorexilischen Standpunkt des Deuteronomisten zeugen (so I 8, 15ff. 11, 29ff. II 17, 21ff. und 41), und hat mit Recht bemerkt, dass die Kultusreform unter Josia so nur von einem solchen erzählt werden konnte, der noch die Hoffnung auf die Rettung des Staates daran knüpfte.

Somit hat man zwischen zwei Redaktionen der jetzigen Königsbücher zu unterscheiden. Die erste (etwa um 600, in der Übersicht *Dt*) reichte bis mindestens II 23, 30, wahrscheinlich aber bis 24, 1. Die zweite (in der Übersicht mit Dt^2 bezeichnet) fügte den Schluss bis 25, 30 und sonst allerlei (s. o.) hinzu. Ihr religiöser Standpunkt ist in einem Punkte noch strenger, als der des ersten Redaktors. Während diesem (I 3, 2) der Höhendienst

vor dem Tempelbau als unverfänglich gilt, betrachtet es der zweite Redaktor (V.3) als einen Makel an Salomo, dass er auf der grossen Höhe zu Gibeon opferte, und lässt ihn V.15 wenigstens nachträglich auch vor der Bundeslade Brandopfer und Heilsopfer darbringen.

Auf Rechnung des zweiten Redaktors ist endlich ein Bestandteil der Königsbücher zu setzen, der zu vielem Streiten und Erwägen Anlass gegeben hat. Das sind die sogenannten Synchronismen, d. h. die Datierung der judäischen Könige nach den Regierungsjahren der israelitischen und umgekehrt. Allerdings wurde auf diesem Wege der Mangel an irgend einer Ara ausgeglichen; aber der Thatbestand lehrt, wie schwierig die Ausführung war. Auf die Könige von Juda entfallen vom Tode Salomos bis zur Zerstörung Samarias 260 Jahre, auf die von Israel innerhalb des gleichen Zeitraums 241 Jahre 7 Monate 7 Tage. Hier liegt also ein Rechnungsfehler vor. Zu demselben Ergebnis gelangen wir durch die Vergleichung der astronomisch gesicherten Chronologie der assyrischen Keilinschriften. Nach diesen kämpfte Ahab von Israel noch in der Schlacht bei Karkar (854 v. Chr.) mit; von da bis zur Zerstörung Samarias verflossen 132 Jahre. In den Königsbüchern aber werden den Königen von Ahabs Sohn Ahasja bis mit Hosea 157 Jahre 7 Monate zugeteilt. Nimmt man noch hinzu, dass die Zahlen für die ersten acht Könige Israels (abgesehen von Simri) so lauten: 22. 2. 24 (urspr. wohl 22). 2. 12. 22. 2. 12, so liegt der Verdacht nahe, dass hier die Zahl 12 als Durchschnittszahl zu Grunde gelegt ist. Sie selbst findet sich zweimal, während dreimal die 22 durch 2 zu 2 × 12 ergänzt scheint. Nach alledem kann nicht bestritten werden, dass die Chronologie und zwar ganz besonders die Synchronismen mehrfach künstlich zurecht gemacht sind. Dazu nötigte teils der Mangel an überlieferten Zahlen (so namentlich bei den israelitischen Königen), teils die Verderbnis oder auch die Widersprüche in dem, was überliefert war. Schliesslich hat auf das Ganze noch ein ebenso spätes wie künstliches System eingewirkt, dessen Spuren uns 1 Kön 6, 1, sowie in den Königszahlen selbst vorliegen. Nach 1 Kön 6, 1 verflossen vom Auszug bis zum Tempelbau 480 Jahre (d. h. 12 Generationen zu je 40 Jahren). Von da bis zum Ende Zedekias entfallen auf die Könige Judas 430 Jahre, auf das Exil 50, ergiebt wiederum 480 Jahre. Immerhin ist fraglich, ob schon der zweite Redaktor diese Ausdehnung des Systems von je 12 Generationen auf die Zeit vom

Tempelbau bis zur Wiederbegründung des Staates im Auge gehabt hat. Man müsste dann annehmen, dass seine Thätigkeit erst in die nachexilische Zeit fiel. Das aber dürfte nicht zu bezweifeln sein, dass eben dieses System auf die endgiltige Fixierung der Königszahlen eingewirkt hat. Diese Annahme hat um so weniger Schwierigkeit, als ohnedies eine ziemliche Menge von Zuthaten (in der Übersicht mit *Z* bezeichnet) zu dem ursprünglichen Texte des Königsbuchs zu verzeichnen sind, und zwar nicht bloss solche, die bereits vom zweiten Redaktor vorgefunden und in den Text aufgenommen sein können, sondern auch zweifellos nachexilische, die sich entweder durch ihre Anlehnung an den Priesterkodex im Pentateuch (so I 8, 4b) oder durch ihre Abweichung von den eigenen Aussagen des Deuteronomisten oder endlich durch ihren midraschartigen Charakter (so I 12, 21ff und 33ff. II 1, 9ff.) als späte Zuthaten zu erkennen geben.

4. Habakuk. — Jeremia.

Es war die Stimme eines Propheten, die aus allen den Prophetengeschichten und der gesamten Darstellung des Königsbuchs an das Ohr der verblendeten Menge schlug, eine erschütternde Predigt über die endlose Verschuldung des Volks und seiner Könige und die Langmut Gottes, die sich doch schon einmal — bei dem Gericht über Israel — erschöpft gezeigt hatte. Aber keine Prophetenstimme konnte mehr aufhalten, was schon Jesaja (6, 9ff.) als die wahre, von Gott selbst gewollte Wirkung der Busspredigt bezeichnet hatte, — gesteigerte Verstockung und darnach das Gericht. Eine andere Wirkung erzielten auch die Prophetenstimmen nicht, deren wir noch aus der Zeit zwischen 623 und 586 zu gedenken haben, die Habakuks und — eines der grössten von allen — Jeremias.

Über die Deutung und Ansetzung der Weissagung Habakuks herrschte früher fast völlige Übereinstimmung. Der Hinweis auf die furchtbare Macht und die Gewaltthaten der Chaldäer (1, 6) schien keine andere Datierung zuzulassen, als die nach der Schlacht bei Karkemis, durch welche Nebukadnezar gleichsam die Herrschaft über ganz Vorderasien angetreten hatte, also um 604. Diese Auffassung blieb für Kap. 1—2, 8 auch dann bestehen, als Stade (Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1884, S. 154) 2, 9—20 einem nachexilischen Überarbeiter zuschrieb und Kap. 3, den so-

genannten Habakukpsalm, gleichfalls für ein nachexilisches Gemeindelied erklärte. Von diesen Annahmen fand besonders die zweite fast allgemeine Zustimmung (zumal die musikalischen Notizen in der Überschrift und Unterschrift auf die erst nachträgliche Herübernahme aus einer Liedersammlung hinweisen), während Budde (s. u.) von Kap. 2, 9ff. wenigstens V. 9—12 und 15—17 für das ursprüngliche Orakel in Anspruch nehmen will. Seitdem jedoch Giesebrecht („Beiträge zur Jesaiakritik", Gött. 1890, S. 197 f.) und — unabhängig von ihm — auch Budde und Rothstein geltend gemacht haben, dass Hab 1, 5—11 den Zusammenhang zwischen V. 4 und 12 sprenge, sind auf diese Beobachtung weitere Hypothesen gegründet worden, die uns gleichfalls erwähnenswert scheinen. Giesebrecht selbst urteilte, dass die Weissagung 1, 5—11 („ein in sich geschlossenes Orakel, das die Chaldäer erst ankündigt") vor V. 1 gehöre; was übrig bleibe, bilde ein selbständiges Stück, unter dem Druck der Chaldäerherrschaft, wahrscheinlich im Exil, verfasst. Dagegen erblickt Budde (Theolog. Studien und Kritiken, 1893, S. 383ff.) in dem Vergewaltiger der Frommen nicht den Chaldäer, sondern den Assyrier, dem durch die neuaufstrebende Macht der Chaldäer der Untergang angedroht werde. Und zwar habe der Drohspruch (1, 5—11) seine ursprüngliche Stelle hinter 2, 4; das ganze Orakel aber (ausser den späteren Zusätzen 2, 13f. und 18—20) gehöre in die Zeit um 615. Rothstein endlich (Theolog. Studien und Kritiken, 1894, S. 51ff.) kommt zu dem Ergebnis, dass das ursprüngliche Orakel Habakuks (um 605) die Spitze seiner Darstellung gegen die überhandnehmende, durch Jojakims Regiment geförderte innerjudäische Gottlosigkeit und Gewaltthätigkeit richtete und das durch die Chaldäer herbeizuführende Strafgericht über das abtrünnige Land und Volk ankündigte. Dieses Orakel (nach der urspr. Anordnung: 1, 2—4. 12a. 13. 2, 1—5a. 1, 6—10. 14. 15a) sei alsdann von einem Späteren (im Exil) derart umgearbeitet und erweitert worden, dass es wenigstens in seinem grösseren Teile zu einem Orakel gegen Babel wurde. Für jede der beiden letztgenannten Hypothesen sind triftige Gründe geltend gemacht worden. Andererseits unterliegen freilich beide dem Bedenken, dass sie eine Versetzung von mindestens fünf Versen innerhalb des ursprünglichen Orakels annehmen müssen. Eine Entscheidung ist daher schwer zu treffen.

Mit der Besprechung Habakuks haben wir jedenfalls weit über den Anfang der Wirksamkeit Jeremias hinausgegriffen.

Aber mit gutem Grunde gedenken wir seiner erst jetzt, als des grossen Zeugen von der Gerechtigkeit und unantastbaren Heiligkeit seines Gottes am Ausgang der vorexilischen Zeit. Ihm war das unsäglich schwere Los gefallen, Jahrzehnte hindurch den Todeszuckungen des Vaterlands zusehen zu müssen in der Gewissheit, dass auch die Fürbitte eines Mose und Samuel es nicht mehr zu retten vermöchte. Jesaja, Micha hatten den Untergang Judas noch in ziemlich weiter Ferne geschaut; Jeremia hat ihn mit allen seinen Schrecken persönlich erlebt. Und so ist seine Rede von Anfang bis zu Ende voller Anklagen, Drohungen, Kummer und Jammer. Jirmejahu (d. i. nach üblicher Deutung „Jahwe gründet") stammte nach 1, 1 (vergl. auch 32, 6 ff.) von Hilkia, einem der Priester, die zu Anathoth in Benjamin (jetzt *ʿAnāta*, eine Stunde nordöstlich von Jerusalem) wohnten. Im 13. Jahre des Josia (628 v. Chr.) in noch jugendlichem Alter (1, 6) zum Propheten berufen, wirkte er seitdem beständig zu Jerusalem (2, 1. 7, 2 etc.). Datiert ist aus der Zeit Josias nur das Orakel 3, 6 ff.; doch sagt Jeremia selbst 25, 3, dass er vom 13. Jahre Josias ab nunmehr 23 Jahre unermüdlich zum Volke geredet habe. Und so dürften wenigstens die Kapitel 2—6 als Niederschlag von Reden aus der Zeit Josias zu betrachten sein. Ein rühmendes Urteil des Propheten über Josia lesen wir 22, 15; nach 2 Chron 35, 25 hat auch er nach der Schlacht bei Megiddo ein Trauerlied auf den vielbeweinten König gedichtet. Mit Joahas (unter dem Namen Sallum) beschäftigt sich allein der Spruch 22, 10 ff.

Immer düsterer gestaltete sich die Lage des Staats und mit ihr auch die des Propheten unter Jojakim, dem unwürdigen ältesten Sohne des edlen Josia (22, 13 ff.). In den Anfang seiner Regierung fällt wahrscheinlich die symbolische Handlung mit dem linnenen Gürtel (13, 1 ff.) und sicher eine andere, das Zertrümmern eines irdenen Krugs im Thale Hinnom samt den daran geknüpften Drohungen (19, 1 ff.). Die Wiederholung der letzteren im Vorhof des Tempels hat zur Folge, dass Pashur, der Oberaufseher des Tempels, Jeremia schlagen und eine Nacht hindurch in den Block legen lässt (20, 1 ff.). Dafür weissagt ihm der Prophet, dass er selbst alle Schrecken der Eroberung Jerusalems erleben, dann aber mit seiner Familie in Babylonien sterben werde. In jener Nacht der Einkerkerung sind ohne Zweifel die beiden ergreifenden Stücke 20, 7 ff. und 14 ff. entstanden, das erste fast eine Anklage Jahwes, der ihn bethört und der allgemeinen Ver-

höhnung preisgegeben habe, ein Ausbruch der Verzweiflung, aus der sich der Prophet dann doch wieder zu neuem Vertrauen, ja zum Lobpreise Gott hindurchringt, — das andere eine Verfluchung seines Geburtstags und dessen, der seinem Vater die Kunde von seiner Geburt überbracht habe.

Eine fast noch grössere Gefährdung des Propheten als Kap. 20 berichtet Kap. 26, gleichfalls aus dem Anfange der Regierung Jojakims. Erbittert durch die Drohungen, die er in dem von Festbesuchern erfüllten Vorhofe des Tempels gegen letzteren und die Stadt ausgesprochen hat, ergreifen ihn die Priester und Propheten und der ganze Haufe mit dem Rufe: du musst sterben! Auf die Kunde davon eilen die Obersten Judas, die wir auch sonst dem Propheten geneigt sehen, herbei und leiten eine ordentliche Gerichtsverhandlung ein. Jeremia zeigt sich dabei in seiner ganzen Grösse. Gegenüber der Anklage der Priester und Propheten beruft er sich unerschütterlich auf den Befehl Jahwes, der ihm solches zu weissagen geboten habe. Möchten sie daher den Ruf zur Busse nicht ungehört verhallen lassen. Übrigens aber sei er in ihrer Gewalt und lasse über sich ergehen, was ihnen gut dünke; nur möchten sie bedenken, welche Blutschuld sein Tod über sie bringen werde.

Solche Worte und solche Hoheit überwältigen das Volk. Samt den Obersten ergreift es Partei für den Propheten; etliche der Vornehmen erinnern überdies an einen Vorgang unter Hiskia, nämlich die Drohweissagung Michas, die doch auch nicht den Tod des Propheten, sondern Busse des Volks herbeigeführt habe. So entrann Jeremia, namentlich durch den Schutz Ahikams, des Sohnes Saphans, dem drohenden Tode.

Seit der Schlacht bei Karkemis (605) verkündigt Jeremia unermüdlich, dass das Gericht über Juda von Seiten der Chaldäer kommen werde. Erst muss das Land zur Wüste, das Volk ein Gegenstand des Entsetzens und des Hohnes werden und 70 Jahre dem Könige von Babel dienen, ehe auch über diesen das Gericht Gottes ergeht und umgekehrt sein Land zur Wüste wird (Kap. 25).

In dasselbe Jahr 605 fiel die erste Aufzeichnung von Orakeln Jeremias. Das Schicksal der von Baruch nach dem Diktat des Propheten beschriebenen Rolle wird uns Kap. 36 ebenso anschaulich wie ergreifend geschildert. Die Vernichtung der Rolle durch Jojakim hatte übrigens nur die Folge, dass Jeremia von Baruch

eine neue anfertigen liess und dem Inhalte der ersten noch viele Reden gleicher Art beifügte.

Der um 602 erfolgte Abfall Jojakims konnte nicht sogleich von Nebukadnezar geahndet werden. Es ist sogar fraglich, ob Jojakim den Anfang der Belagerung Jerusalems noch erlebt hat. Allerdings wird ihm Jer 22, 18 ff. und 36, 30 ein schimpflicher Tod geweissagt, und ein solcher könnte ihn am ehesten bei einem Ausfall gegen die Chaldäer ereilt haben. Die Belagerung scheint erst nach dem persönlichen Eintreffen Nebukadnezars energischer betrieben worden zu sein. Die freiwillige Unterwerfung Jojachins, die vielleicht auf den Rat, jedenfalls im Sinne Jeremias erfolgte (vergl. 22, 20 ff.), setzte ihr ein Ende. Wie Jeremia über die damalige Lage urteilte, dass ihm bereits mit dieser ersten Wegführung der Untergang des Volks besiegelt schien, ersieht man aus dem Gesicht von den guten und schlechten Feigen (Kap. 24) aus dem Anfang der Regierung Zedekias. Für die Weggeführten erwartet er infolge ihrer Busse Begnadigung und Wiederkehr; für den Überrest in Judäa und Agypten verbleibt es bei allen den früheren Drohungen.

Im vierten Jahre Zedekias (also 594) sind die Gesandten der umliegenden kleineren Völker in Jerusalem versammelt, offenbar, um sich gegen die Chaldäer zu verschwören. Da erhält Jeremia Weisung von Jahwe (Kap. 27), sich Stricke und Jochhölzer an den Hals zu legen und den Königen jener Völker Botschaft zu senden, dass sie nur durch die willige Unterwerfung unter die Chaldäer dem völligen Verderben entrinnen würden. Dieselbe Weisung richtet Jeremia auch an Zedekia, die Priester und das ganze Volk, zugleich mit eindringlichen Warnungen vor den Lügenpropheten, die ihren thörichten Hoffnungen schmeicheln und die baldige Zurückbringung der entführten heiligen Geräte verheissen, während in Wahrheit auch der Rest, der bisher noch verschont blieb, nach Babel wandern muss. Bald darauf (28, 1 ff.) weissagt Hananja, ein Prophet aus Gibeon, im Tempel abermals, dass binnen zwei Jahren Jojachin samt den Tempelgeräten zurückkehren werde. Jeremia, obschon nicht frei von Bedenken, bekräftigt dies mit einem „Amen“; ja, er lässt es geschehen, dass ihm Hananja das Joch vom Halse nimmt und es zerbricht, zum Zeichen, dass vor Ablauf zweier Jahre das Joch Nebukadnezars am Halse der Völker zerbrochen werden solle. Kaum aber hat Jeremia den Rücken gewandt, da ergeht an ihn das Wort Jahwes: an die Stelle

des zerbrochenen hölzernen Joches werde vielmehr ein eisernes treten; Hananja aber solle als Lügenprophet noch in demselben Jahre sterben. Und Hananja starb in selbigem Jahr im siebenten Monat.

Die Warnung vor Lügenpropheten spricht Jeremia auch in einem ungefähr gleichzeitigen Sendschreiben an die Exulanten in Babel aus (29, 1 ff.). Er wird deshalb von dem Propheten Semaja bei den Priestern in Jerusalem verklagt, antwortet aber nur mit einer Drohweissagung gegen Semaja.

Das Anrücken der Chaldäer um 588 veranlasst Zedekia (21, 1 ff.), durch zwei Abgesandte ein Orakel von Jeremia zu begehren. Sie erhalten schlimmsten Bescheid. Dem Volke aber rät der Prophet, zu den Chaldäern zu fliehen; denn nur die Überläufer würden ihr Leben retten. Und als sich im zweiten Jahre der Belagerung ein Hoffnungsschimmer zeigte, indem Nebukadnezar wegen des Anrückens des Pharao Hophra die Belagerung aufhob, blieb doch Jeremia unerschütterlich bei seinem Spruch. Er erklärt den Abgesandten Zedekias, die ihn um seine Fürbitte angehen sollten: die Chaldäer werden wiederkehren, die Stadt erobern und verbrennen. Ja, wenn man auch das ganze Heer der Chaldäer schlüge, so dass nur wenige Verwundete übrig blieben, so würden sich diese in ihrem Zelt erheben und die Stadt verbrennen.

Bald darauf (37, 11 ff.) wird Jeremia bei einem Ausgange aus der Stadt von einem Thorhüter ergriffen und als vermeintlicher Überläufer trotz seines Widerspruchs zu den Obersten gebracht. Diese lassen ihn stäupen und im Hause des Staatsschreibers Jonathan in einem unterirdischen Gewölbe einkerkern. Erst nach geraumer Zeit, nachdem unterdes die Belagerung wieder aufgenommen war, lässt ihn Zedekia heimlich in den Palast holen, um ein Wort Jahwes von ihm zu vernehmen. Die Antwort lautet wie immer: du wirst der Gewalt des Königs von Babel überliefert werden! Zugleich aber will Jeremia von Zedekia wissen, womit er die Einkerkerung verdient habe, und fleht ihn schliesslich an, er möge ihn wenigstens nicht in das Gefängnis bei Jonathan zurückbringen lassen. Zedekia lässt ihn fortan im Wachthofe verwahren und ihm täglich einen Laib Brot reichen, bis alles Brot in der Stadt aufgezehrt war. Während des Aufenthalts im Wachthofe aber wird Jeremia durch einen merkwürdigen Vorgang (Kap. 32) belehrt, dass hinter allen den Drangsalen, die der

Stadt und des Volkes warteten, doch auch die tröstliche Hoffnung auf die Wiederkehr der Verbannten und die Wiederaufrichtung des Staates stehe, — eine Verheissung, die in den Kap. 33 folgenden Sprüchen noch weiter ausgeführt wird.

In die letzte Zeit der Belagerung werden wir in Kap. 38 geführt. Jeremia wird auch im Wachthofe nicht müde, seine Unglücksweissagung zu wiederholen. Da werden endlich die Obersten der Sache überdrüssig und fordern vom Könige seinen Tod, da er doch nur das Volk mutlos mache. Feigherzig giebt ihnen Zedekia den Propheten preis. Aber sie haben dann doch nicht den Mut, sich an seiner geheiligten Person zu vergreifen. Um ihn aber wenigstens unschädlich zu machen, lassen sie ihn an Stricken in eine Cisterne im Wachthofe hinab, die so voll Schlamm war, dass der Prophet darin einsank. Es ist ein Zeugnis der stärksten Art für die Gerechtigkeit des Gottesgerichts an Juda, dass sich in dieser Stunde niemand des Märtyrers erbarmte, als ein Fremdling, der Athiope Ebed-Melech, ein Kämmerer des Königs. Dieser erwirkt von Zedekia die Befreiung Jeremias; dafür verheisst ihm der Prophet (39, 15 ff.) Errettung vom Schwerte der Chaldäer. Seitdem befand sich Jeremia wieder im Wachthof.

Derselbe Zedekia aber, der ihn vorher so leichtfertig preisgegeben, lässt ihn (38, 14 ff.) dann doch wieder heimlich herbeiholen, um ihn zu befragen, und schwört ihm für jeden Fall Sicherheit zu. Abermals erhält er nur den Rat, durch freiwillige Unterwerfung sein Leben und den Bestand der Stadt zu retten. Zedekia ist jedoch keines mannhaften Entschlusses fähig; er fürchtet, im Lager der Chaldäer den jüdischen Überläufern preisgegeben zu werden. Alles Zureden Jeremias fruchtet nichts. Statt einer Antwort gebietet ihm Zedekia nur strenges Stillschweigen über die Unterredung und giebt ihm für den Fall, dass er doch von den Obersten danach gefragt werde, selbst eine Ausflucht an die Hand. Jeremia gehorcht, und so bleibt der Handel verborgen.

Über das Schicksal des Propheten nach der Eroberung der Stadt liegt uns ein doppelter Bericht vor: der eine (mehrfach durch spätere Einschaltungen unterbrochen) in 38, 28 b. 39, 3 und 14; der andere in Kap. 40, 1 ff. Beide lassen sich so vereinigen, dass Jeremia nach der Einnahme der Stadt von den chaldäischen Offizieren (vielleicht auf Verwendung Gedaljas; nach 39, 11 f. auf Befehl Nebukadnezars) in Sicherheit gebracht, dann aber doch mit den übrigen Gefangenen nach Rama übergeführt

wurde. Erst hier machte ihn Nebusar-Adan, der unterdes mit der Zerstörung der Stadt beschäftigt gewesen war, ausfindig und lässt ihm die Wahl, ob er unter seinem Schutze mit nach Babel ziehen oder sich zu Gedalja nach Mizpa begeben wolle. Jeremia wählt das letztere und Nebusar-Adan entlässt ihn mit einem Gnadengeschenk.

Nach der Ermordung Gedaljas und allen den traurigen Vorgängen, die uns Kap. 40, 7—41, 18 berichtet werden, waren auch Jeremia und Baruch mit dem Überreste des Volks von Mizpa nach Süden geflohen. Während einer Rast in der Nähe von Bethlehem begehrt das Volk (42, 1 ff.) von Jeremia Fürbitte und die Befragung Jahwes. Der Prophet verspricht, ihnen von der Antwort Gottes nichts vorenthalten zu wollen, und sie selbst verpflichten sich eidlich zum Gehorsam gegen den Gottesspruch. Nach zehn Tagen ergeht an Jeremia das Wort Jahwes: nur durch das Verbleiben im Lande, nicht durch die beabsichtigte Flucht nach Ägypten würden sie ihr Leben retten. Kaum aber hat der Prophet diesen Spruch mitgeteilt, so erheben sich (43, 1 ff.) freche Stimmen: das sei Lüge und nicht Gottes Gebot; Baruch habe den Propheten aufgereizt, damit sie noch alle den Chaldäern in die Hände fielen. Kurz, sie gehorchen nicht, sondern ziehen ab und zwingen auch Jeremia und Baruch, sie nach Ägypten zu begleiten. Zu Thachpanhes, d. i. nach der griechischen Bibel Daphne bei Pelusium, also dicht an der Grenze, lassen sie sich nieder. Hier wird der Prophet angewiesen (43, 8 ff.), seinen Landsleuten durch eine symbolische Handlung und deren Deutung die dereinstige Verheerung Ägyptens durch Nebukadnezar anzukündigen. Erfüllt hat sich diese Weissagung erst 525 durch Kambyses.

Die letzte Spur der Wirksamkeit Jeremias liegt uns in Kap. 44 vor, in der Strafrede an die ägyptischen Juden wegen ihres Götzendienstes, wie ihn nach V. 15 besonders die Weiber trieben und nach V. 17. 25 schon vor der Einwanderung gelobt hatten. Da ihnen alles Elend des Volks noch nicht zum warnenden Exempel gedient habe, so solle nun auch der letzte Rest umkommen. Frech erwidert das Volk: gerade umgekehrt verhalte es sich. So lange sie der Himmelskönigin geopfert, hätten sie Brotes genug gehabt und kein Unheil gesehen. Erst seit diese Opfer unterblieben seien (d. h. seit der Kultusreinigung Josias!), mangle es an allem und hätten Schwert und Hunger sie aufgerieben.

Die Antwort Jeremias ist für uns der Schwanengesang des

Propheten. Noch einmal legt er Zeugnis gegen die Verächter Gottes ab. Mögen sie ihr frevelhaftes Gelübde halten, nur solle fortan niemand mehr den Namen Jahwes in den Mund nehmen. Nur ein geringer Rest werde dereinst nach Juda zurückkehren, die übrigen aber in Ägypten umkommen. Dann werde sich offenbaren, wessen Wort Wahrheit gewesen sei, das seinige oder das ihre.

Dass Jeremia diesen Vorgang nicht lange überlebt haben kann, lehrt schon eine ungefähre Berechnung seines Alters. War er bei seiner Berufung 628 gegen 30 Jahre alt, so bei der Zerstörung Jerusalems mindestens 70. Und was war in diesen letzten Jahren an Kummer, Entbehrung und Misshandlungen über ihn ergangen! Nach einer jüdischen Überlieferung wäre er schliesslich doch noch nach Babel abgeführt worden. Weit wahrscheinlicher ist jedoch die andere, nach der er von seinen eigenen Volksgenossen zu Thachpanhes gesteinigt ward. Wie lebhaft sich aber nachmals die Erinnerung des Volks mit der Gestalt des grossen Dulders beschäftigte, dafür liegen uns in 2 Makk 2, 1 ff. 15, 14 ff. und noch in Matth 16, 14 sprechende Zeugnisse vor. Es sind verschiedene Gründe, die es erklärlich machen, dass die Bedeutung gerade dieses Propheten in der Folgezeit immer höher gewertet wurde. Darunter ist sicher nicht der letzte, dass uns kein anderer Prophet persönlich so nahegerückt, so menschlich verständlich ist, wie Jeremia. Wohl begegnen uns auch bei Hosea leise Spuren von dem Zwiespalt zwischen dem, was er seinem natürlichen Menschen nach hoffen und wünschen möchte, und dem, was ihn der Geist Gottes zu erwarten und anzudrohen nötigt. Bei Jeremia aber zieht sich dieser Zwiespalt in ergreifender Weise fast durch seine ganze Wirksamkeit hindurch. Nicht als ob der Prophet je dem göttlichen Befehle (1, 18) untreu geworden wäre, sich als eine „feste Burg und eiserne Säule und eherne Ringmauer gegenüber dem ganzen Lande, den Königen Judas, seinen Obersten und Priestern“ zu erzeigen, — aber welche Blicke thun wir dabei in sein eigenes gramerfülltes Herz, wie es dem heiligen Zorn über seines Volkes Sünde und doch zugleich dem tiefsten Schmerz über seines Volkes Untergang fast erliegen will. Dieser endlose Kampf zwischen den zwiespältigen Mächten in seinem Innern prägt sich bis zu einem gewissen Grade auch in seiner Sprache aus. Obschon weit entfernt von dem mächtigen Wogen jesajanischer Rede, weiss doch auch sie in besonderer Weise durch ihren elegischen Ton das

Herz zu ergreifen und zu rühren; mit gutem Grunde hat man Jeremia „den ersten Dichter des Gefühls unter den Propheten“ genannt.

Die Entstehung des jetzigen Buches Jeremia lässt sich in der Hauptsache auf fünf Redaktionsstadien zurückführen; die ersten vier werden uns durch das Buch selbst bezeugt.

Nach 36, 2 begann Jeremia seine schriftstellerische Thätigkeit im vierten Jahre Jojakims, indem er Baruch alle Orakel aus den Jahren 628—606 diktierte. Diese Rolle wird von Baruch dem Volke vorgelesen, von Jojakim stückweise auf dem Kohlenbecken verbrannt. Wieviel sie von dem jetzigen Inhalt des Jeremiabuches enthielt, lässt sich nur vermutungsweise bestimmen. Ausser einem Bericht über die Berufung zum Propheten gehörte hierher wohl der grösste Teil von Kap. 2—20. 21, 11—22, 19. 25, 1—14. Dass sich daran auch Orakel gegen auswärtige Völker schlossen, ergiebt sich aus dem Wortlaut von 36, 2. Dafür spricht auch, dass die griechische Bibel die Orakel gegen die fremden Völker, die im hebräischen Jeremia in den Kapiteln 46—49 zu lesen sind, hinter 25, 13 einreiht, während sich im hebräischen Text nur 25, 15—38 als Hinweis auf die einstige Stelle dieser Orakel erhalten hat. Bei alledem muss jedoch die Frage offen bleiben, wie viel von dem jetzigen Inhalt der Kap. 46—49 bereits der ersten Sammlung Jeremias angehört haben kann. Bei der Erneuerung der von Jojakim verbrannten Rolle wurden nach 36, 32 noch „viele Reden ähnlicher Art“ (u. a. wohl auch der Spruch an Baruch Kap. 45) beigefügt; in ihr haben wir also ein zweites Stadium der Redaktion des Buches zu erblicken. Ein drittes wird uns durch den jetzigen Prolog zum Ganzen (1, 1—3) bezeugt. Er datiert die nachfolgende Sammlung zuerst aus den Tagen Josias und Jojakims (so weit reichte vielleicht die Überschrift der ersten und zweiten Rolle), dann aber weiter bis zum fünften Monat des elften Jahres Zedekias. Die Redaktion dieser Sammlung fällt also bereits in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems; ob sie von Jeremia selbst während des zweimonatlichen Aufenthalts bei Gedalja oder erst in Agypten vollendet wurde, lässt sich nicht ausmachen. Da sie aber der Orakel in Kap. 42—44 und überhaupt der Ereignisse seit dem fünften Monate noch nicht gedenkt, so ist sie wohl zu unterscheiden von der vierten Redaktionsstufe, bei der ausser Kap. 40—44 noch verschiedene andere Berichte über Ereignisse im Leben Jeremias beigefügt wurden. Diese Redaktion fällt vielleicht noch in die erste Hälfte des Exils und kann (vergl. jedoch die Note) von

der Hand Baruchs herrühren. Jedenfalls beruhen diese Erzählungen fast durchweg auf ganz vorzüglicher Information, wie sie nur aus eigenen Aufzeichnungen Jeremias oder Baruchs oder den Mitteilungen von Augenzeugen gewonnen werden konnte.[1]) Auf ein fünftes und letztes Stadium führen endlich die mannigfachen Zusätze (in der Übersicht mit *Z* bezeichnet), die z. T. erst der nachexilischen Zeit entstammen können. Sicher gehören dahin die aus irrtümlicher Auffassung des Zusammenhangs fliessenden Einschaltungen in Kap. 39 (V. 1 und 2 stammen fast wörtlich aus 2 Kön 25, 1—4 [Jer 52, 4—7]; V. 4—13 aus 2 Kön 25, 4—12 [Jer 52, 7—16]), sowie Kap. 52 (aus 2 Kön 24, 18—25, 21) und das Orakel gegen Babel in Kap. 50—51, 58. Letzteres ist etwa um 400 auf Grund der älteren, vielfach wörtlich benutzten Orakel gegen Babel (Jes 13f. 21. 34f. u. s. w.) in Judäa verfasst.[2])

§ 5. Die Zeit des Exils.

1. Hesekiel.

Nach der früher herrschenden Ansicht wäre die Zeit des Exils — etwa abgesehen von Hesekiel, den Klageliedern und einer An-

1) In der Zeittafel sind die betreffenden Kapitel von 608 an in eckige Klammern eingeschlossen. — Die Gründe für diese Annahme einer exilischen Redaktionsstufe sind namentlich von Kuenen (in der 2. Auflage seiner „historisch-kritischen Untersuchung der Bücher des alten Bunds" II, 255 ff.) überzeugend dargelegt worden. Insbesondere wäre die vielfach sehr befremdliche Anordnung der Orakel, sowie die Form Nebukadnezar (statt der von Jeremia selbst gebrauchten richtigen Form Nebukadrezar) bei der Herleitung von Jeremia — allerdings auch von Baruch — schwer begreiflich. Nach Kuenen sind u. a. auch die Kapitel 18—20. 26—29 und 34—44 auf Rechnung dieses Redaktors zu setzen. Auch Stade (ZAW 1892, S. 276 ff.) nimmt eine weitgehende Thätigkeit dieses Redaktors an und zeigt an Kap. 21 und 24 f., die er (wie 26 und 28 f.) aus einem erzählenden Buch über Jeremia herleitet, den sekundären Charakter derselben. In instruktiver Weise ist neuerdings der Stoff von Giesebrecht (Kommentar über das Buch Jeremia, Göttingen 1894) auf die drei Rubriken „Jeremia, Baruch, Bearbeiter" verteilt worden.

2) Vergl. den näheren Nachweis der Zusammensetzung dieses (allerdings im Namen Jeremias erlassenen und daher wohl absichtlich vor dem echten Stück 51, 59 ff. eingeschobenen) Orakels bei Budde, in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie" Bd. 23, S. 428 ff.

zahl von Klagepsalmen — in litterarischer Beziehung eine Zeit des Todesschlafs gewesen. In Wahrheit hat jedoch gerade in dieser Zeit eine grosse litterarische Regsamkeit geherrscht, ein sichtlicher Eifer, das Erbe der vorexilischen Vergangenheit zu ordnen, unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu überarbeiten und das Zusammengehörige zu einem grossen Ganzen zu verbinden. Daneben aber fehlt es auch nicht an grundlegenden Neuschöpfungen, und zwar auf zwei scheinbar ganz verschiedenen Gebieten: dem der Gesetzgebung und dem der Prophetie. Ja, in Hesekiel, dem Bindeglied zwischen der vorexilischen und der exilischen Zeit, stellt sich uns die merkwürdige Erscheinung eines Prophetismus dar, der gesetzgeberisch auftritt und dadurch für die Neubegründung des jüdischen Staates als einer „Theokratie" von unermesslicher Bedeutung wird.

Jechäzeqēl, d. i. Gott stärkt, Sohn Busis und priesterlichen Stands, war bereits 597 mit Jojachin hinweggeführt worden. Seine Berufung zum Propheten fiel nach 1, 2[1]) in das fünfte Jahr nach der Wegführung Jojachins, also 593 v. Chr. Hesekiel befand sich damals unter den Exulanten zu Tel Abib (3, 15) am Flusse Kebar im Lande der Chaldäer (1, 3), also ohne Zweifel im eigentlichen Babylonien. Nach 3, 24. 8, 1 bewohnte er dort ein eigenes Haus. Dass er verheiratet war, ergiebt sich aus 24, 15ff.: im 9. Jahre nach der Wegführung wurde ihm sein Weib, „seiner Augen Lust", durch eine Krankheit genommen. Aus 8, 1. 14, 1, wo die Vornehmen des Volks vor ihm sitzen, pflegt man zu schliessen, dass er bei den Exulanten in besonderem Ansehen gestanden habe. Doch ist die Meinung wohl nur, dass sie ihn (so ausdrücklich 20, 1) als Propheten befragen wollen, wie ihn anderwärts (24, 19. 37, 18) Leute aus dem Volke befragen. Von einem Auftreten in grösserem Kreise berichtet 11, 25.

Wie alt Hesekiel bei seiner Berufung gewesen, wird nirgends angedeutet. Doch lässt seine offenbar sehr genaue Kenntnis des Tempels vermuten, dass er nicht schon in jugendlichem Alter Jerusalem verlassen, sondern wohl noch als Priester dort gewirkt

1) Die 1, 1 vorangehende Datierung aus dem 30. Jahre pflegt man auf irgend eine babylonische Ära, etwa die des Nabopalassar als Königs von Babel (625), zurückzuführen. Wahrscheinlich stand jedoch der Vers ursprünglich am Eingang eines für uns verlorenen Orakels aus dem 30. Jahre nach der Wegführung Jojachins. Andernfalls ist er überhaupt nicht zu begreifen.

hatte. Das späteste Datum seines Buchs ist (29, 17) das 27. Jahr [nach der Wegführung], also 571. Die Dauer seiner Prophetenwirksamkeit umfasste somit 22 Jahre. Trotz des günstigen Urteils, das Jer 24 über die Exulanten im Vergleich mit den Zurückgebliebenen gefällt wird, hat doch Hesekiel (14, 3 ff. u. a.) auch schwere Klagen über seine Leidensgenossen zu führen, wie ihm denn schon bei seiner Berufung (2, 6 ff. und 3, 8 ff.) bittere Erfahrungen vorausgesagt werden. 33, 30 ff. entwirft er eine bezeichnende Schilderung von der Art, wie sie sein Wort aufnehmen „wie ein Liebeslied, als eines, der eine schöne Stimme hat und trefflich die Saiten spielt", dann aber doch nicht darnach thun.

Die Anlage des Buches Hesekiel ist überaus durchsichtig; für die Einheitlichkeit spricht überdies, dass der Prophet durchweg in erster Person redet. Die erste Hauptgruppe (Kap. 1—24) enthält Visionen, Reden und symbolische Handlungen aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems und zwar (nach der Datierung der Kap. 1. 8. 20. 24) in chronologischer Folge aus dem 5., 6., 7. und 9. Jahre nach der Wegführung. In der zweiten Hauptgruppe (Kap. 25—32) sind die (meisten) Orakel gegen die auswärtigen Völker in geographischer Anordnung zusammengestellt, nur dass der grössere Cyklus der gegen Ägypten gerichteten Weissagungen ans Ende gerückt ist. Datiert sind diese Orakel: 29, 1 aus dem 10. Jahr, 26, 1. 30, 20 und 31, 1 aus dem 11. Jahr, 32, 1 und 17 aus dem 12. Jahr der Wegführung. Die Datierung 29, 17 leitet eine Art von Korrektur zu dem Orakel gegen Tyrus (Kap. 27) ein. Dass dieser Nachtrag erst dem bereits fertigen Buche beigefügt wurde, ergiebt sich schon daraus, dass die Drohung gegen Tyrus nichtsdestoweniger unverändert stehen blieb. Die dritte Gruppe (Kap. 33—39) umfasst meist Zukunftsreden, darunter auch die grossartige Weissagung von der Wiederbelebung der erstorbenen Gebeine (d. i. des im Exil begrabenen Volks) in Kap. 37 und die Weissagung von dem letzten Ansturm der heidnischen Mächte, Gogs und seiner Verbündeten, gegen den bereits wieder aufgerichteten Gottesstaat (Kap. 38 f.). Datiert ist von diesen Orakeln nur 33, 21 aus dem 12. Jahre.[1]) Als vierte Hauptgruppe folgt endlich Kap. 40—48 die grosse Vision von der Neugestaltung des Gottes-

1) Wohl verschrieben für „im 11. Jahre". Andernfalls hätte der Bote, der die Kunde vom Fall Jerusalems nach Tel Abib brachte, 18 Monate dazu gebraucht.

staats, namentlich des Tempels und des Gottesdienstes, in der messianischen Zeit, aus dem 25. Jahre nach der Wegführung.

Mit Ausnahme von 26, 1, wo durch ein Schreiberversehen der Monat (nicht der Monatstag!) fehlt, erfolgt die Datierung überall nach Jahr, Monat und Tag. Diese müssen also jeweilen vom Propheten aufgezeichnet worden sein; in einem Falle (24, 2) wird ihm dies ausdrücklich geboten. In welchem Umfang Hesekiel diesen Aufzeichnungen noch sonstige Notizen beifügte, wissen wir nicht. Nur lehrt die durchgängige Einheitlichkeit der Sprache und der Gedanken, sowie nicht minder der gelegentliche Ausblick auf spätere Ereignisse (so 12, 13 auf die Blendung Zedekias; 19, 12ff. auf das Ende des Königtums), dass die eigentliche Abfassung des Buchs ohne grössere Zwischenpausen erst im späteren Leben des Propheten erfolgte.

Das Urteil über den schriftstellerischen Charakter Hesekiels stand ehedem durchaus unter dem Bann des Vorurteils, dass ihm der Pentateuch, obenan die priesterliche Gesetzgebung in demselben, schon abgeschlossen vorgelegen habe. Bei dieser Voraussetzung konnte man allerdings von eigenen Gedanken nur wenig bei Hesekiel entdecken und sich höchstens verwundern, wie er — als Priester! — darauf verfallen mochte, in Kap. 40—48 das altheilige Gesetz vielfach in andere Formen umzugiessen. Zu einem ganz anderen Urteil gelangt man jedoch, wenn man, der Gewalt der Thatsachen weichend, die Entstehung des sogenannten Priesterkodex im Pentateuch in die exilische und nachexilische Zeit verlegt. Dann enthält Hes 40—48 nicht eine schwer begreifliche Umbildung, sondern vielmehr den Grundriss der priesterlichen Gesetzgebung. Der vermeintliche Stubengelehrte wird zum Schöpfer originaler Gedanken, zum Bahnbrecher für eine neue Ordnung der Dinge, kurz, zu einem Manne des praktischen Wirkens und zwar eines Wirkens mit ausserordentlichem Erfolg.

Die Stellung und die letzten Ziele Hesekiels lassen sich nur auf Grund eines Rückblicks in die seit 623 verflossenen Jahre richtig würdigen. Das 623 aufgefundene Gesetzbuch hatte den Höhenkult (wenigstens seit dem Tempelbau) als eine Verfehlung hingestellt, mit der fortan gründlich gebrochen werden müsse. Immerhin zeigt dabei die Art, wie die bisherigen Höhenpriester der Mildthätigkeit des Volks empfohlen werden, ja wie ihnen 18, 6 sogar ein Anrecht auf den Priesterdienst zu Jerusalem eingeräumt wird, dass der Deuteronomiker den Höhenkult samt allem, was

mit ihm zusammenhing, nicht als eine schlechthin unsühnbare Schuld des Volks betrachtete. Noch schien es ihm nicht zu spät, einzulenken und durch die eifrige Pflege eines Gott wohlgefälligen Kults den Bestand des Staates zu retten. Aber der weitere Verlauf der Dinge hatte ein anderes Urteil gefällt. Weder hatte sich der von oben angeregte reformatorische Eifer nachhaltig erwiesen — von welchen götzendienerischen Greueln im Tempel weiss nicht Hesekiel Kap. 8 zu erzählen! —, noch liessen die unterdes ergangenen Gerichte auf eine Minderung der Schuld des Volks schliessen. Hier setzen die Gedanken Hesekiels über die ganze Vergangenheit des Volks ein. Sie gilt ihm, wie Kap. 16 und 23 in mehr als drastischen Bildern dargelegt wird, von Anfang an als eine ununterbrochene Kette von heidnischen Greueln, eine endlose Anhäufung unsühnbarer Schuld. Daher giebt es für die Schuldigen auch keinerlei Erbarmen. Erst wenn die Stadt samt dem Tempel verbrannt ist, wenn Feuer, Schwert und Verbannung ihre Arbeit gethan haben (5, 2 ff.), kann an die Begnadigung des geringen und überdies nochmals gesichteten Restes (5, 3 f.) gedacht werden. Die Wiedereinpflanzung dieses Restes aber, die Wiederaufrichtung des Staates und Gottesdienstes muss in Formen erfolgen, die ein für allemal eine Wiederkehr jener so schwer gebüssten Greuel ausschliessen. „Heiligkeit", d. i. Freiheit von jeder Art Befleckung, soll der Charakter des neuen Gottesstaates sein, Heiligkeit nicht bloss des Tempels, sondern des ganzen Tempelbezirks, ja des ganzen Landes und Volks. Und die Wahrung dieser Heiligkeit wird verbürgt durch eine Reihe von Symbolen und unverbrüchlichen Ordnungen in Bezug auf die heiligen Räume, Zeiten, Personen und Handlungen. Wohl sind diese Ordnungen an sich noch nicht gleichbedeutend mit der rechten Anbetung Gottes, aber sie sind die unerlässliche Vorbedingung für eine solche. So ist Hesekiel der Schöpfer des Cerimonialgesetzes, der geistige Vater der levitischen Richtung im Judentum geworden. Die Grundlinien derselben liegen uns, wie erwähnt, in den neun letzten Kapiteln seines Buches vor. Es war ein schwerer Irrtum, in den Forderungen, die der Prophet dort aufstellt, lediglich Allegorieen und Symbole zu erblicken. Wo solche vorliegen, wie Kap. 47, 1—12, sind sie unschwer zu deuten. Das meiste aber will als ernstgemeinte Forderung des Propheten verstanden sein und hat, sofern nicht die Macht der überlieferten Sitte oder sonstige Umstände hemmend entgegentraten, in der priesterlichen Gesetzgebung seine Verwirklichung

gefunden. Die wichtigste aller Neuerungen wird in Kap. 44, 6ff. angebahnt. An Stelle der unbeschnittenen Fremdlinge, die bisher den niederen Dienst im Heiligtum verrichtet haben, sollen künftig die vormaligen Höhenpriester (und deren Nachkommen) treten. Sie erleiden damit die verdiente Strafe dafür, dass sie einst das Volk bei seinem Götzendienst unterstützten. Des Priesterrechts sind sie verlustig; dieses bleibt fortan den Zadokssöhnen, d. i. den Abkömmlingen der jerusalemischen Priesterfamilien, allein vorbehalten. Diese Forderung Hesekiels ist die Wurzel der Unterscheidung von Priestern und Leviten, die noch das Deuteronomium nicht kennt, während sie im priesterlichen Gesetz eine überaus wichtige Rolle spielt. Dieser Sachverhalt ist allein ausreichend, dem sogenannten Priesterkodex seine richtige Stelle — nach Hesekiel — anzuweisen.

Die Behauptung, dass Hesekiel ausserhalb der letzten neun Kapitel aller Originalität bar, oder dass „der Prophet vom Schriftsteller erdrückt" worden sei, ist nur insofern berechtigt, als Hesekiel in der That als der erste der (im engeren Sinne so zu nennenden) „schriftstellernden Propheten" bezeichnet werden muss. Nicht als ob die gerade von Hesekiel so oft hervorgehobene Einwirkung des Gottesgeistes nur vorgespiegelt wäre, oder den Visionen nicht ein thatsächlicher Kern zu Grunde läge. Aber solche Bestandteile der Visionen, die (vgl. besonders 1, 11. 15ff.) nicht vorstellbar, und symbolische Handlungen, die (vgl. 4, 4ff.) nicht ausführbar sind, können nur als schriftstellerische Ausgestaltung prophetischer Gedanken betrachtet werden. Dabei fehlt es übrigens in den prophetischen Reden nicht an allerlei neuen Bildern und Vergleichen, und über dem Ganzen schwebt ein so tiefer sittlicher Ernst, ein so klares Bewusstsein von der persönlichen Verantwortlichkeit eines Jeden für sein Thun und Lassen (Kap. 14. 18. 33), dass es ein grobes Unrecht gegen den Propheten heissen muss, über Kap. 40—48 die vorangehenden 39 zu vergessen. Er, der zum Levitismus den Grund gelegt hat, weiss doch — ganz im Geiste der alten Propheten — nur von einem Mittel, die erstorbenen Gebeine neu zu beleben, — das ist der Odem Gottes, der in sie fährt, die Wiedererstandenen auf den heimatlichen Boden zurückbringt und dort einen Friedensbund mit ihnen schliesst von ewigem Bestand (37, 14. 26).

2. Die Klagelieder.

In welcher Gestalt das Hesekielsche Zukunftsprogramm nachmals verwirklicht wurde, wird sich uns bei der Besprechung des sogenannten „Heiligkeitsgesetzes“ und des „Priesterkodex“ ergeben. Zuvor haben wir es noch mit einer Reihe von litterarischen Produkten zu thun, in denen nicht nur der Sprachgebrauch, sondern auch der Geist des Deuteronomiums fortwirkt. Wir rechnen dahin von poetischen Erzeugnissen die Klagelieder, auf dem Felde der Geschichtsschreibung die deuteronomistische Redaktion sämtlicher Geschichtsbücher, auf dem der Prophetie das Trostschreiben des „grossen Unbekannten“ (Jes 40ff.) und einige andere dem jetzigen Jesajabuche einverleibte prophetische Stücke.

Die Klagelieder, in der hebräischen Bibel die dritte der fünf „Festrollen“ oder Megillen (genauer die Megille des 9. Ab, des Tags der Verbrennung des Tempels), verraten fast durchweg eine so frische Erinnerung an die letzte Zeit der Belagerung und die Eroberung Jerusalems, dass sie (wenigstens zum grössten Teile) nur von einem Augenzeugen oder doch jüngeren Zeitgenossen dieser Ereignisse gedichtet sein können. Die Voraussetzung, dass Jeremia der Verfasser sei, ist der hebräischen Bibel unbekannt. Sie findet sich erst im Eingange der Klagelieder in der griechischen (und darnach auch in der lateinischen) Bibel und beruht vielleicht nur auf der irrigen Deutung von 2 Chron 35,25. Der Ort der Abfassung ist höchstwahrscheinlich Babylonien, nicht, wie andere wollten, Agypten. Kap. 1—4 sind alphabetische Lieder und zwar beginnen in Kap. 1. 2. 4 die einzelnen Verse, in Kap. 3 je drei Verse der Reihe nach mit einem der 22 Konsonanten des hebräischen Alphabets (nur dass in Kap. 2—4 wie ursprünglich in Psalm 34, 18. 17 *Ajin* auf *Pe* folgt). Ausserdem findet sich in Kap. 1—4 überall eine besondere Versform (der von Ley und Budde entdeckte sogen. „Klagelieder-Vers“), der auf ein kurzes erstes Glied ein noch kürzeres zweites folgen lässt. Und zwar besteht in Kap. 1 und 2 jeder unserer Verse aus drei, in Kap. 3 aus einem, in Kap. 4 aus zwei Klagelieder-Versen. In Kap. 5 ist jeder Vers zweigliederig, aber anders gebaut, als in Kap. 1—4.

Die frühere Annahme, dass alle fünf Lieder von derselben Hand stammen, ist neuerdings stark erschüttert worden. Nachdem bereits Stade (Geschichte des Volkes Israel, S. 701) Kap. 3 einer viel späteren Zeit zugewiesen hatte, unterschied Löhr („Die

Klagelieder", Göttingen 1891) zwischen dem, überall zur Stadt redenden Dichter von Kap. 2—4 und dem von Kap. 1 und 5, der durch diese Ergänzung die Lieder 2—4 für den Gottesdienst habe nutzbar machen wollen. Im Handkommentar (Gött. 1892) setzt Löhr den Dichter von Kap. 2 und 4 um 570 an, den von Kap. 1 und 5 um 530; Kap. 3 stamme von einem dritten, viell. etwas späteren Dichter. Dieselbe, ohne Zweifel richtige, Unterscheidung vertritt auch Cornill (Einleitung ins Alte Testament[2] S. 246ff., [3. 4] S. 231), sofern er als den „ältesten und wertvollsten" Teil nur Kap. 2 und 4 gelten lässt, dann aber Kap. 1 und 5 gleichfalls von einer Hand herleitet. Übrigens kommt auch in diesen der Jammer über die noch immer fortdauernden trostlosen Zustände und das drückende Bewusstsein einer noch immer ungesühnten Schuld des Volks zu ergreifendem Ausdruck.

In dieselbe Zeit gehört ohne Zweifel auch das herrliche Lied 5 Mos 32, 1—43, welches 31, 19ff. Gott selbst zugeschrieben und auf seinen Befehl von Mose und Josua aufgezeichnet, nach V. 30 von Mose dem versammelten Israel mündlich vorgetragen wird. Das Lied selbst enthält jedoch nichts, was zu der Annahme der Abfassung durch Mose oder in der Zeit Moses nötigte. Vielmehr macht der Dichter gar kein Hehl aus seinem weit späteren Standpunkt, wenn er (V. 7) die Zeit der Erwählung Israels und der Herausführung aus Ägypten als „die Tage der Vorzeit" bezeichnet, die Besitznahme Kanaans und den Genuss aller Segnungen des Fruchtlandes (V. 13ff.) als eine geschichtliche Thatsache behandelt und (V. 15ff.) die göttliche Verwerfung Israels als die unausbleibliche Frucht endlosen Abfalls und unverbesserlicher Undankbarkeit Israels hinstellt. Nun würden allerdings derartige Klagen auf verschiedene Jahrhunderte passen, und es ist daher begreiflich, dass frühere Kritiker die Ansetzung des Liedes im 9. oder 8. Jahrhundert für möglich hielten und es dementsprechend bereits von dem Jahwisten (*J*) oder dem Elohisten (*E*) aufgenommen sein liessen. Eine schärfere Untersuchung des Inhalts (namentlich nach der lexikalischen Seite) hat jedoch gelehrt, dass die sprachliche und die Geistesverwandtschaft mit Jeremia und dem Deuteronomium eine so augenfällige ist, dass es frühestens ans Ende des 7. Jahrhunderts gesetzt werden könnte. Erwägt man nun vollends, dass nach der einzig natürlichen Erklärung des Schlusses (V. 36ff.) das Gericht an Israel bereits vollzogen ist und dass es nunmehr umgekehrt gilt, Rache an den übermütigen Feinden zu

nehmen, die den göttlichen Auftrag zur Züchtigung Israels frevelhaft überschritten haben, so wird man durch alles dieses zu der Ansetzung des Liedes im Exil gedrängt. Dazu stimmt, dass uns in V. 8 nach dem ursprünglichen, von der griechischen Bibel erhaltenen Text[1]) eine Anschauung begegnet, die sich mit Sicherheit nur durch exilische und nachexilische Stellen belegen lässt.

3. Der Abschluss des deuteronomistischen Geschichtswerks.

In betreff der Erzeugnisse der deuteronomistischen Geschichtsschreibung haben wir an die oben S. 59 hervorgehobene Thatsache anzuknüpfen, dass das Deuteronomium seine jetzige Gestalt (abgesehen von den noch jüngeren Zuthaten 4, 41—43. 10, 6—9. 32, 48—52. 34, 1a. 7—9) erst im Exil erhalten haben kann. Mit dieser Redaktionsthätigkeit stand nun höchstwahrscheinlich eine viel weitergehende im engsten Zusammenhang, nämlich die Verschmelzung des Sammelwerks *JE* (vgl. über die Entstehung dieses letzteren oben S. 54f.) mit dem Deuteronomium und die deuteronomistische Überarbeitung und Ergänzung der Geschichtsbücher vom Buche der Richter bis zum 2. Buche der Könige.

In den vier ersten Büchern des Pentateuch sind die Spuren des Deuteronomisten verhältnismässig selten; höchstwahrscheinlich gehören hierher 1 Mos 26, 5. 2 Mos 13, 3—16 und 15, 25f., ferner 34, 10b—13 und 4 Mos 21, 33—35, sowie manches andere im Pentateuch, das wir der Sicherheit wegen in der Übersicht einfach mit *R* (Redaktor) bezeichnet haben. Sehr bemerkbar ist dagegen die Hand des Deuteronomisten im Buche Josua, und zwar sind hier seine Zuthaten bisweilen so eng mit dem Stoffe von *JE* verflochten, dass die Quellenscheidung mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen hat und nicht selten auf ein sicheres Ergebnis verzichten muss. Anders im Buche der Richter. Hier sind die deuteronomistischen (in der Übersicht mit *Ri* bezeichneten) Erweiterungen des vordeuteronomischen Richterbuches (vergl. über dieses oben S. 18 ff.) an verschiedenen Merkmalen, nicht zuletzt

1) Lies anstatt „nach der Zahl der Kinder Israel“ „nach der Z. der Engel Gottes“ und vergl. dazu 5 Mos 4, 19. Wie Israel von Jahwe, so werden die Heidenvölker nach der Anordnung und unter der Oberherrschaft Jahwes von Untergöttern (vergl. dazu bes. Ps 82!) oder „Fürsten“ (Dan 10, 13ff.) regiert.

au ihrer Gleichartigkeit mit den entsprechenden Bestandteilen der Königsbücher, ziemlich sicher zu erkennen. Nächst der Auffassung der Richter als eigentlicher Beherrscher des ganzen Volks mit lebenslänglicher Regierungsdauer, sowie dem sogenannten „theokratischen Pragmatismus", d. h. der Zurückführung aller Schicksale des Volks auf sein religiöses Verhalten, ist vor allem das feste chronologische Schema auf Rechnung dieses Redaktors zu setzen. Und zwar liegt dabei die schon oben S. 65 erwähnte Berechnung des Zeitraums zwischen dem Auszug und dem Tempelbau zu 480 Jahren zu Grunde. Wenn im jetzigen Richterbuch statt dessen vielmehr 593 Jahre für den gleichen Zeitraum angesetzt werden[1]), so rührt dies daher, dass von dem letzten Redaktor (s. u.) gegen die Absicht des Deuteronomisten auch bei Othniel und den sogenannten kleinen Richtern Regierungsjahre (zusammen 110) berechnet, ausserdem aber auch die drei Jahre Abimelechs (nach 9, 22) in Ansatz gebracht sind.

In den Samuelisbüchern finden sich — abgesehen von den chronologischen Notizen und sonstigen Spuren des im Richterbuch mit *Ri* bezeichneten Redaktors, der seine Bearbeitung der älteren Geschichte bis zum Ende Samuels und Sauls geführt zu haben scheint, — noch einige andere charakteristische Stücke von deuteronomistischer Hand. So enthält 1 Sam 2, 35ff. einen unleugbaren Hinweis auf das Schicksal der nichtzadokitischen Priester nach der Kultusreform des Josia. Für die späte Entstehung von 1 Sam 7, 3ff. beweist, dass hier (V. 13f.) die bis in Davids Zeit fortdauernde Bedrängnis durch die Philister ignoriert wird. In 1 Sam 12 scheint die überarbeitende Hand besonders am Schluss hervorzutreten. 2 Sam 7 ist sie, abgesehen von dem gesamten Ton der Rede, vor allem an V. 12f. erkennbar. Hier ist der ursprüngliche (noch in V. 27 festgehaltene) Wortlaut: nicht du wirst mir ein Haus bauen, sondern ich dir! in den anderen umgesetzt: nicht du, sondern dein Sohn! Der letzte deuteronomistische Einsatz innerhalb der alten Davidsgeschichten ist 1 Kön 2, 1—9, das sogenannte Testament Davids. Gegen seine Zugehörigkeit zu der Davidsquelle (*Da*) spricht vor allem, dass in dieser (V. 13ff.) die Hinrichtung Joabs und Simeis nicht mit dem Befehle Davids,

1) Zu den 390 Jahren, die die Addition der Zahlen des Richterbuchs ergiebt, sind nämlich noch je 40 Jahre für Mose, Josua, Eli, Samuel und David und die drei ersten Jahre Salomos zu rechnen.

sondern aus anderen Anlässen begündet wird. Welchen Zweck die Einschaltung verfolgte, ist schwer zu sagen. Sollte Salomo, der Erbauer des Tempels, auf diesem Wege von Blutschuld freigesprochen werden, so war damit andererseits David eine solche Rachgier, ja Heimtücke aufgebürdet, dass für ihn ebensoviel verloren, wie für Salomo gewonnen ward. Über die (zweite) deuteronomistische Redaktion der Königsbücher vergl. oben S. 64 f. Wahrscheinlich ist auf ihre Rechnung auch die Verpflanzung von 1 Kön 1 und 2 aus dem Verbande der Davidsgeschichten (vergl. oben S. 23) an die Spitze des Königsbuchs zu setzen.

4. Deuterojesaja (und „Tritojesaja").

Das zusammenhängende Geschichtswerk, welches durch die Bemühungen der deuteronomistischen Redaktoren (denn schwerlich haben wir bei alledem nur an e i n e Hand zu denken) entstand, umfasste bereits etwa zwei Drittel des gesamten Stoffs in den Geschichtsbüchern von 1 Mose bis mit dem 2 Buche der Könige. Wie mehrfach erwähnt, tragen alle diese Ergänzungen und Überarbeitungen der älteren Litteratur den Stempel des Deuteronomiums, der Gesetzgebung im Geiste des Prophetismus, an sich. Dass aber dieser Geist selbst noch lebendig und zu schöpferischer That fähig war, dafür zeugt uns ein wunderbares Denkmal seines Wirkens aus dem letzten Viertel des Exils: der sogenannte Deuterojesaja[1]), d. i. Kap. 40ff. des jetzigen Buches Jesaja.

Es sind die gewaltigen Ereignisse der Zeit um 546 v. Chr. — die Niederwerfung des medischen und lydischen Reiches durch Cyrus —, die sich zunächst in Kap. 40—48 mehr oder weniger deutlich widerspiegeln. Die Zeit des Trostes ist gekommen, das Strafgericht über Juda zu Ende. Gemäss uraltem Ratschluss und längst ergangener prophetischer Verkündigung wird der allmächtige, unvergleichliche Gott sein Volk heimführen und die Götzen der Heiden zu Schanden machen. Zum Werkzeuge der Züchtigung Babels und der Befreiung Israels hat er Cyrus erwählt. Eben diese Befreiung eröffnet Israel die Möglichkeit, nun erst völlig den Missionsberuf zu erfüllen, der ihm durch den ewigen Rat-

1) Dieser Name (wörtlich „zweiter Jesaja") will nicht die Vermutung ausdrücken (die allerdings auch ausgesprochen worden ist), dass der Verfasser dieser neun Kapitel auch Jesaja geheissen habe, sondern nur die letzteren als selbständigen zweiten Teil des Jesajabuchs bezeichnen.

schluss Gottes zum Heile der Völkerwelt übertragen, durch seine eigene Sünde und Verblendung gehemmt, aber darum nicht erloschen war. Mit der Erneuerung des Volkes aber soll sich seine Herrlichkeit als die eines priesterlichen Volkes offenbaren, eine Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit an die Stelle des toten Werkdienstes treten. Das neue Jerusalem ist das Vorspiel einer Erneuerung des Himmels und der Erde; die Wiedervereinigung aller Versprengten, ewiges Heil für die Erlösten und ewige Pein für die Gottlosen bilden den Schluss.

Mit alledem ist jedoch nur ein dürftiger Begriff von dem überströmenden Reichtum der prophetischen Gedanken in diesen 27 Kapiteln gegeben. Eine genauere Darlegung des Inhalts wird durch ein Doppeltes sehr erschwert. Nirgends findet ein streng logischer Gedankenfortschritt statt. Anklagen und Rügen wechseln mit Tröstungen und Verheissungen; auf hoffnungsfreudige Sprüche folgen solche, die — wohl aus Anlass neuer Ereignisse — eine gedrückte Stimmung verraten. Auch die äussere Form wechselt zwischen einer gewählten Prosa und rein dichterischer Rede. Die andere Schwierigkeit liegt in dem Schwanken der Aussagen über einen der wichtigsten Begriffe des ganzen Buchs, den „Knecht Jahwes". Dieser bezeichnet in einer Reihe von Stellen (41, 8. 44, 1. 21 u. s. w.) ebenso gewiss das Volk Israel, wie er anderwärts (49, 5. 50, 10) deutlich von ihm unterschieden wird. Versteht man nun letztere Stellen, wie natürlich, von dem geistlichen Israel, den wahrhaft theokratisch Gesinnten, denen der Missionsberuf am eigenen Volke wie an den Heiden übertragen ist, so entsteht eine neue Schwierigkeit durch die berühmte Perikope von dem unschuldig leidenden Knechte Jahwes 52, 13ff. Nicht nur, dass hier die Deutung der einzelnen Züge auf eine Mehrheit, anstatt auf eine Einzelperson, überaus schwierig ist, — denn der Prophet, der doch sicher zu dem geistlichen Kern des Volks zu rechnen wäre, stellt sich selbst (53, 2ff.) dem Knechte Jahwes mit gegenüber. Nach Kap. 53 aber ist nur noch (54, 17 u. s. w.) von Knechten Jahwes (in der Mehrzahl) die Rede. Eine Lösung des Rätsels versuchte Duhm (Kommentar über das Buch Jesaja, Gött. 1892) durch die Annahme, die sogen. Ebed-Jahwe- (vom Knechte Jahwes handelnden) Lieder 42, 1—4. 49, 1—6. 50, 4—9. 52, 13—53, 12 seien erst zwischen 500 und 450 gedichtet und somit dem Deuterojesaja erst nachträglich einverleibt. Andere haben zwar den Dichter vom Deuterojesaja unterschieden, lassen aber die Lieder

vor oder doch gleichzeitig mit dem letzteren entstanden sein. Noch andere bestreiten überhaupt die Abtrennung jener Lieder von dem Werk des Deuterojesaja.

Die schon von Eichhorn gemachte Beobachtung, dass sich ein Teil der Aussagen des Deuterojesaja nur aus der ersten Zeit nach der Rückkehr erklären lasse, ist neuerdings wiederholt und eingehend begründet worden. Nur darüber herrscht noch Streit, wo die Grenze zwischen den exilischen und nachexilischen Stücken zu ziehen sei. Während Stade (Gesch. Israels II 70 f.) nur Kap. 63—66 als mindestens überarbeitet bezeichnet, gelangt Kuenen (Einl. [2] II 235 ff.) namentlich auch durch die Beobachtung des Stils und Sprachgebrauchs zu dem Ergebnis, dass der 536 aus Babylonien mitgebrachte Teil (wohl 40—49. 52, 1—12) der Kern einer weiter sich ausbreitenden Sammlung wurde, zu der vielleicht auch der ursprüngliche Verfasser noch beisteuerte, bis endlich — wahrscheinlich noch im sechsten Jahrhundert — alles zu einem Ganzen verbunden und einigermassen geordnet wurde. Mag sich durch diese Hypothese manches Befremdliche genügend erklären lassen, so hat doch die Annahme verschiedener Hände schon von Kap. 50 ab angesichts der weitgehenden Übereinstimmung der Gedanken wie der Form ihr Bedenkliches. Daher wollten Stade und Cornill (Einl. [2] S. 153 f.; [3] S. 160 f.) die Ergänzung oder doch Überarbeitung durch eine andere Hand nur für Kap. 63—66 annehmen, wobei übrigens Cornill für möglich hielt, dass auch Kap. 49—62 erst nach der Rückkehr (jedoch von demselben Verfasser, wie 40—48) niedergeschrieben seien. Dagegen schreibt Duhm dem um die Mitte des 5. Jahrh. wirkenden „Tritojesaja“ („dritten Jesaja“) Kap. 56—66 zu.

Die schon von Jesus Sirach (48, 27) vorausgesetzte Herleitung dieser 27 Kapitel von Jesaja, dem Sohne des Amoz, hat im Texte selbst nicht den leisesten Anhalt. Nirgends findet sich eine Spur, dass der Verfasser für Jesaja gelten wolle. Vielmehr beschreibt er die Zeitumstände, in denen er lebt, mit so deutlichen Worten, dass nur eine durch die falsche Tradition irregeleitete Auslegung auch in diesem Stücke Weissagung finden konnte. Jerusalem liegt noch in Trümmern; die Angeredeten schmachten noch im Exil (40, 2. 44, 26. 45, 13. 47, 6. 48, 20. 52, 2 f. 11. 64, 9 f.). Die Unterdrücker sind die Chaldäer, deren Hauptstadt Babel (43, 14. 47, 1. 5. 48, 14 u. s. w.). Das Werkzeug der Befreiung ist Cyrus (Koresch; derselben Namensform begegnen wir auch Esr 1, 1.

7f. 5, 13. 2 Chr 36, 22f.). Nach alledem ist es geradezu thöricht, zu behaupten, der Deuterojesaja werde durch die Ansetzung am Ende des Exils für eine Fälschung erklärt. Die irrtümliche Verbindung mit dem (durch Kap. 36—39 deutlich abgeschlossenen!) Buche Jesaja ist höchstwahrscheinlich so zu erklären. Nach einer noch durch die ältesten deutschen und französischen Handschriften bezeugten jüdischen Überlieferung war die ursprüngliche Ordnung der Propheten diese: Jeremia, Hesekiel, Jesaja und das Buch der Zwölf. Bei dieser Anordnung nach der Grösse der Bücher hatte der Deuterojesaja seine richtige Stelle zwischen Jesaja und Hosea. Als nun Jesaja aus chronologischen Gründen an die Spitze gestellt wurde, nahm man auch die einer jeden Überschrift ermangelnden 27 Kapitel mit herüber und schuf so eine Tradition, die sich seitdem trotz ihrer Grundlosigkeit viele Jahrhunderte hindurch zäh behauptet hat.

5. Jes 34f. 13f. 21, 1—10.

Ganz desselben Tones und Geistes, wie der Deuterojesaja, daher von manchen ihm zugeschrieben, sind die Kapitel 34 und 35 des Jesajabuches, eine Drohung gegen die Edomiter wegen ihrer Verschuldung an Jerusalem (nämlich bei der Eroberung und Zerstörung desselben; vergl. dazu Ps 137, 7. Klagel 4, 21) und die Verheissung glücklicher Heimkehr nach dem Zion für die Exulanten. Streitig ist, ob beide Kapitel ein zusammenhängendes Orakel bilden; über die Ansetzung im Exil oder doch bald nach demselben kann dagegen kein Zweifel bestehen.

Etwas anderer Art ist das gleichfalls Jesaja zugeschriebene Orakel vom Untergange Babels Jes 13—14, 23, hinsichtlich der dichterischen Kunst eine der grossartigsten Schöpfungen im Bereiche des alten Testaments. Dies gilt namentlich von dem Spottlied auf den gefallenen König von Babel (14, 4ff.). Wie im Deuterojesaja ist der geschichtliche Hintergrund (so namentlich 13, 19) deutlich von der Weissagung zu unterscheiden. Die Belagerung Babels durch die Meder und Perser steht unmittelbar bevor und mit ihr die Erlösung des so lange geknechteten Volkes.

Meist wird endlich auch Jes 21, 1—10 in dieselbe Zeit (des Falles Babels durch die verbündeten Perser und Meder; vergl. V. 2) verlegt. Doch ist die Deutung der schwierigen Perikope aus den Zeitverhältnissen um 710 v. Chr. nicht schlechthin unmöglich und somit auch die Herleitung von Jesaja nicht ausgeschlossen.

6. Das Heiligkeitsgesetz.

Allen diesen Prophetenstimmen einschliesslich des Deuterojesaja ging ohne Zweifel bereits ein Werk voran, das an die andersgeartete Prophetie in Kap. 40—48 Hesekiels anknüpft, das sogenannte „Heiligkeitsgesetz“ in 3 Mos 17—26. Diese von Klostermann herrührende Bezeichnung stammt aus der öfter wiederkehrenden Begründung der göttlichen Gebote durch den Satz: „denn ich, Jahwe, bin heilig“ (20, 26. 21, 8 etc.) oder „ich bin Jahwe, der euch (oder „sie“) heiligt“. Der Charakter eines priesterlichen, vor allem die Kultusbedürfnisse befriedigenden Gesetzes springt gleich im Eingang in die Augen. Die deuteronomische Forderung, nur an einem Heiligtum Opfer zu bringen, wobei jedoch nach 5 Mos 12, 15 Schlachten und Fleischessen an jedem beliebigen Orte gestattet war, wird jetzt dahin verschärft, dass jedes Schlachten zugleich als Opfer zu gelten hat und somit nur an dem einen legitimen Heiligtum geschehen darf. Die Kultuseinheit, die der Deuteronomiker erst für die Zeit nach dem Tempelbau fordert, ist also hier bereits in die Zeit des Wüstenzugs verlegt. Dann folgen in buntem Wechsel Bestimmungen über den Genuss von Blut und Aas, verbotene Ehegrade und Unzuchtssünden, Behandlung der Opfer, der Nachlese, der Rechte des Nächsten in allen möglichen Beziehungen, ferner über die Pflichten der Priester und die Feier der religiösen Feste, die Sabbatsjahre und die Jubeljahre — alles unter dem Gesichtspunkt, dass durch die Übertretung dieser Gebote das Land verunreinigt und die gottgewollte Heiligkeit des Volks und damit die Heiligkeit Jahwes selbst geschändet werde. Dabei sind die Gebote sämtlich als mündliche Anweisungen Gottes an Mose — zur Weitergabe an Aaron und das Volk — eingeführt. Der Schauplatz der Gesetzgebung ist nach der Unterschrift 26, 46 der Berg Sinai, das Heiligtum somit das „Offenbarungszelt“ (bei Luther „die Hütte des Stifts“). Die Geistesverwandtschaft mit Hesekiel Kap. 40—48 ist eine derartige, dass dieser Prophet von namhaften Kritikern geradezu für den Verfasser des Heiligkeitsgesetzes gehalten worden ist.

Haben wir bisher von diesem Gesetzbuch als einer litterarischen Einheit gesprochen, so ist nun noch nachzuholen, dass auch hier neuerdings sehr verschiedene Bestandteile, somit spätere Überarbeitung einer älteren Vorlage, erwiesen worden sind. Nur über den Umfang der letzteren (meist nach dem Vorgange Kloster-

manns mit H, d. i. Heiligkeitsgesetz, von Dillmann mit S, d. i. Sinaigesetz, von Kuenen mit P^1, d. i. erste Schicht des Priestergesetzes, bezeichnet) herrscht noch Streit. Abgesehen davon, dass die ursprüngliche Zugehörigkeit auch einiger anderen Stücke (3 Mos 11, einiges in Kap. 13—15; nach Dillmann auch 2 Mos 31, 13 ff., 3 Mos 5, 1—6. 21 ff., 4 Mos 10, 9 ff. 15, 38 ff.) zu dem ursprünglichen Heiligkeitsgesetz wahrscheinlich gemacht worden ist, sind auch innerhalb der Kap. 17—26 die Grenzen zwischen der Vorlage und den Zuthaten sehr verschieden gezogen worden. Nach Dillmann (Kommentar zu Num bis Josua, S. 635 ff.) liegt in diesen Kapiteln die redaktionelle Verschweissung zweier verschiedener Bearbeitungen des (nach Dillmann sehr alten) Sinaigesetzes vor. Dagegen will die neueste Erörterung dieser verwickelten Frage (Bäntsch, Das Heiligkeitsgesetz, Erfurt 1893) die Kapitel 18—20 (H^1) als nachdeuteronomisch, aber vorezechielisch von den nachezechielischen Gruppen H^2 (Kap. 21 und 22) und H^3 (Kap. 17 und 26) unterscheiden. Thatsache ist unter allen Umständen, dass das ganze Korpus sein jetziges Gepräge erst durch eine Hand bekommen hat, die zu dem oder den Verfassern des eigentlichen Priesterkodex in engster Beziehung stand. Besonders deutlich tritt dies 23, 36 hervor. Im Einklang mit 5 Mos 16, 15 und Hes 45, 25 ist hier ursprünglich (V. 34) eine siebentägige Feier des Herbstfestes geboten; der Überarbeiter fügt entsprechend der Vorschrift des Priesterkodex noch den achten Tag hinzu. Jedenfalls aber stand auch das ursprüngliche Heiligkeitsgesetz trotz der Berührungen mit dem Deuteronomium diesem weniger nahe, als dem bald darauf in gleichem Geist in Angriff genommenen Priesterkodex.

---

§ 6. Die nachexilische Zeit.

1. Haggai und Sacharja. — Maleachi.

Durch das Edikt des Cyrus (538) war den Verbannten der Weg in die Heimat aufgethan. Mit welchen Hoffnungen ihn wenigstens ein Teil der Heimkehrenden betrat, ist aus prophetischen Worten wie Jes 35 und Zeph 3, 14 ff. zu ersehen. Aber bald stellten sich schwere Hemmungen ein, die den Bestand der neuen Ansiedlung gefährdeten und den freudigen Mut der Heim-

gekehrten tief herabstimmten. Zu dem Tempel wurde nach Esr 3, 10ff. bald nach der Rückkehr der Grund gelegt; aber erst seit 520 wurde der Bau kräftiger betrieben. In die Zustände und Stimmungen dieser letzteren Zeit lassen uns die gleichzeitig wirkenden Propheten Haggai und Sacharja lehrreiche Blicke thun.

Beide werden uns Esr 5, 1 und 6, 14 als eifrige Förderer des Tempelbaus genannt. In der That beschäftigen sich drei von den vier Orakeln Haggais, die sämtlich genau nach Monat und Tag aus dem zweiten Jahre des Darius (520) datiert sind, mit diesem Gegenstand. 1, 1—11 ermahnt er Serubabel und den Hohenpriester Josua zu grösserem Eifer in der Betreibung des Baus und widerlegt die Ausrede, es sei noch nicht an der Zeit damit. Der Anhang (V. 12ff.) berichtet über den guten Erfolg dieser Mahnung. 2, 1—9 tröstet er die Führer und das übrige Volk, zumal die, welche noch den Tempel Salomos gesehen, über die Armlichkeit des neuen Baus. Noch steht die Erfüllung der alten Verheissungen aus; durch sie soll die Herrlichkeit dieses zweiten Tempels grösser werden, als die des ersten. Kap. 2, 10—19 lehrt der Prophet, dass alle Opfer nichts helfen, wenn dabei die Pflicht eifriger Betreibung des Tempelbaus verletzt wird. Das vierte Orakel (2, 20ff.) verheisst Serubabel, dass er bei dem Umsturz der Heidenwelt, d. h. beim Anbruch des messianischen Reichs, ein Siegelring sein werde in Gottes Hand.

Höchstwahrscheinlich gehörte Haggai selbst zu denen, die noch den früheren Tempel gesehen hatten; er müsste dann 520 über 70 Jahre alt gewesen sein. In der That ist seine ganze Redeweise die eines Greises; auch an gehobeneren Stellen bewegt sie sich nur in Prosaform.

Sacharja, der Verfasser von Sach 1—8 (dem sogenannten Protosacharja; von Kap. 9—14, dem „Deuterosacharja", wird später zu reden sein), wird 1, 1 als Sohn Berechjas, des Sohnes Iddos, bezeichnet, dagegen Esr 5, 1. 6, 14 als Sohn Iddos. Letztere Angabe hat schwerlich den Zweck, die Zugehörigkeit des Propheten zu dem Priestergeschlecht, das sich nach Iddo nannte (Neh 12, 4. 16), hervorzuheben. Vielmehr könnte Sach 1, 1 „Sohn Berechjas" nachträglich eingeschoben sein, — nach der Vermutung Kuenens aus einer ehemaligen Überschrift zu Kap. 9 bis 11 entlehnt, welche diese Kapitel einem Sacharja, Sohn Berechjas, zugeschrieben habe.

Der Prolog (1, 1—6), datiert aus dem achten Monat des Jahres 520, ermahnt das gegenwärtige Geschlecht, den Ruf zur Busse nicht zu überhören, wie ihre Väter, die dafür das Zorngericht Gottes zu erfahren bekamen. Daran schliessen sich 1, 7 bis 6, 8 die sieben (oder, wenn man 2, 5 ff. als selbständigen Abschnitt fasst, acht) Nachtgesichte, datiert vom 24. Tage des 11. Monats 520. Obschon in der Nacht geschaut, kommen doch alle diese verschiedenen, dem Propheten von einem Engel gedeuteten Bilder auf tröstliche Verheissungen in betreff der vollen Begnadigung Judas und der Demütigung der Heiden hinaus. Ebenso bietet der Anhang 6, 9—15 eine Vertröstung auf die messianische Zeit. Der zweite Hauptteil (Kap. 7 und 8) enthält einen prophetischen Bescheid in betreff der bisher beobachteten Trauerfasten. Jahwe begehrt dieser Fasttage (zur Erinnerung an die Eroberung Jerusalems und die Ermordung Gedaljas) nicht, vielmehr sollen sie in Erwartung der Segnungen der messianischen Zeit in Freudenfeste verwandelt werden. Obschon in seiner Rede etwas lebhafter, als Haggai, erhebt sich doch auch Sacharja nur sehr selten über die Prosaform.

Der letzte Prophet, der wohl noch vor dem grossen Wendepunkt des Jahres 444 (s. u.) gewirkt hat, ist Maleachi. Dieser Name könnte verkürzt sein aus Malachija (so die griechische Bibel), d. i. „Bote Jahwes“. Aber mit Recht ist erinnert worden, dass ein neugeborner Knabe schwerlich so genannt werden konnte. Dazu kommt, dass Maleachi 1, 1 nicht einmal als Prophet bezeichnet ist und dass die drei Überschriften Sach 9, 1. 12, 1 und Mal 1, 1 offenbar von derselben Hand geprägt sind. Darnach ist wohl nicht zu bezweifeln, dass *mal'ākhī* („mein Bote“) 1, 1 nur ein aus 3, 1 entnommenes Stichwort ist. Dass sich hinter demselben kein Geringerer als Esra verberge, ist eine alte, sicher aber müssige Vermutung.

Die Rede des somit unbekannten Propheten rügt die Verunehrung Jahwes durch seiner unwürdige Opfergaben. Und zwar soll der Fluch vor allem die Priester treffen, die so den hohen Beruf und Vorzug Levis vergessen (2, 1—9). Herber Tadel trifft sodann die, die heidnische Frauen heiraten und „das Weib ihrer Jugend“ verstossen, sowie solche, die Jahwe durch Zweifel an seiner Gerechtigkeit lästern (2, 10—17). Aber Jahwe wird seinen Boten (d. i. nach 3, 23: Elias) senden, damit er ihm den Weg bereite; denn er wird nun bald erscheinen, zum Verderben für die

mancherlei Arten von Sündern im Volke, aber zum Heile für die Frommen (Kap. 3).

Die früher herrschende Annahme, dass in der ganzen Prophetie die Wirksamkeit Esras bereits vorausgesetzt werde, ist neuerdings[1]) zu Gunsten der Ansetzung vor Esra bestritten worden. Allerdings erinnert das Dringen auf strenge Beobachtung der Opfervorschriften (1, 7 ff. 13 f. 3, 10) an das Eifern für das Gesetz, wie es mit der Verpflichtung auf das priesterliche Gesetzbuch Esras anhob. Immerhin hat es schon vor Esra gesetzliche Vorschriften gegeben; 3, 22 wird ausdrücklich an die „Satzungen und Ordnungen" erinnert, die Gott auf dem Horeb gegeben, — offenbar ein Hinweis auf das Deuteronomium, wie sich denn auch sonst der Geist und Sprachgebrauch dieses Gesetzbuchs bei Maleachi bemerkbar macht. Nur war es bisher mit der Beobachtung der Ritualgesetze, soweit solche bereits vorhanden, noch nicht so streng genommen worden. Nach der Verpflichtung auf das Priestergesetz (444) wären doch Verstösse, wie die Mal 1, 7 ff. und 13 f. gerügten, schwer denkbar. Ebenso sind Zustände, wie sie 2, 11 ff. vorausgesetzt werden, nach den drakonischen Massregeln Esras (Esr 9 und 10; um 457 v. Chr.) unbegreiflich. Höchstens könnte man mit einigen Neueren an die Zeit vor dem zweiten Aufenthalte Nehemias (432) denken, da auch dieser wieder mit Mischehen (Neh 13, 4 ff.) und Vernachlässigung des Zehnten (Neh 13, 10; vergl. Mal 3, 10) zu kämpfen hatte. Wahrscheinlicher bleibt jedoch die Ansetzung Maleachis vor 458.

Eigentümlich ist der Rede dieses Propheten, die sich übrigens ganz wie die Haggais und Sacharjas lediglich in Prosa bewegt, die Vorliebe für eine Art von Dialog zwischen Gott und dem Volk; so 1, 2. 6. 7. 2, 14. 17. 3, 7. 8. 13.

2. Der „Priesterkodex" und das Gesetzbuch Esras. — Der Abschluss des Pentateuch und des von 1 Mos 1 — 2 Kön 25 reichenden Geschichtswerks.

Das Programm zu der Theokratie der Zukunft — wir können kurz sagen: zum Priesterstaate — war von Hesekiel entworfen worden. Der erste Versuch einer Ausführung dieses Programms lag im ursprünglichen „Heiligkeitsgesetz" (s. o. S. 90) vor. Doch

1) So namentlich von Stade, Geschichte Israels II 133.

ist uns schlechterdings nichts darüber bekannt, dass das Heiligkeitsgesetz nach der Rückkehr im Kultus zu Jerusalem offizielle Geltung erlangt hätte. Wohl aber lässt sich etwas Anderes beweisen: dass auch nach dem Exil in den Priesterkreisen, die in Babylonien zurückgeblieben waren, auf das Eifrigste an dem weiteren Ausbau des Priestergesetzes gearbeitet wurde. Wir sagen: in den Priesterkreisen. Denn es wird sich zeigen, dass es nicht an Differenzen fehlt, die auf verschiedene Theorieen und somit auf verschiedene bei dem Werke beteiligte Hände und Kreise hinweisen. Das priesterliche Geschichts- und Gesetzbuch im Pentateuch und Josua ist als Erzeugnis verschiedener babylonischer, nachmals auch jerusalemischer Priesterschulen in dem Zeitraum von ca. 500—400 v. Chr. entstanden und lässt, abgesehen von dem mit eingearbeiteten „Heiligkeitsgesetz“, deutlich folgende Schichten unterscheiden: den eigentlichen Priesterkodex (um 500), das höchstwahrscheinlich von Esra selbst redigierte „Gesetzbuch Moses“ (444 veröffentlicht) und die Schlussredaktion, wohl bei Gelegenheit der Verschweissung des Priestergesetzes mit dem älteren Geschichtswerk [*JED*] um 400 v. Chr. Übrigens aber tragen alle Teile hinsichtlich des Geistes, der sie durchweht, und der Grundvoraussetzungen, von denen sie ausgehen, ein so einheitliches Gepräge, dass wir uns in der „Übersicht“ durchweg mit der Bezeichnung *P*, d. i. Priesterschrift, begnügt haben. Diese Einheitlichkeit mag es auch rechtfertigen, wenn wir hier zunächst eine Charakteristik des jetzt uns vorliegenden Ganzen versuchen.

Auch die Priesterschrift beginnt, wie *J* und *E*, mit einer Vorgeschichte des Volks. Aber sie giebt dieselbe in so äusserst knappen Umrissen, dass sie nur begreiflich wird, wenn man die ausführliche Darstellung von *JE* überall als allbekannt vorausgesetzt denkt. Auf die Kosmogonie (1 Mose 1), in der ausser dem kunstvollen Aufbau der sechs Tagewerke besonders der hochentwickelte Gottesbegriff bemerkenswert ist, folgt Kap. 5 ein Verzeichnis der Patriarchen von Adam bis Noah, dann ein Flutbericht in einem ganz anderen chronologischen Rahmen, als dem des Jahwisten, und der sogenannte Noahbund (Kap. 9). Daran schloss sich eine, nur zum Teil in Kap. 10 erhaltene, Völkertafel, ein Verzeichnis der Patriarchen von Sem bis Abraham (Kap. 11) und ganz kurze Notizen über die Trennung Abrahams von Lot und die Geburt Ismaels. Ausführlicher wird nur der Beschneidungsbund mit Abraham (Kap. 17) und der Kauf des Erbbegräbnisses bei Hebron (Kap. 23)

behandelt; kürzer der Tod Abrahams, die Entsendung Jakobs nach Mesopotamien und seine Rückkehr, und äusserst kurz Esaus Trennung von Jakob, des letzteren Hinabzug nach Agypten, sowie sein Tod und sein Begräbnis in der Höhle bei Hebron. Allerdings sind in dieser Reihe von Notizen einige Lücken bemerkbar; vor 25, 26b muss die Geburt Jakobs und Esaus, nach 28, 7 irgend etwas über den Aufenthalt Jakobs bei Laban bemerkt gewesen sein. Ebenso muss irgendwo vor 46, 6 Joseph erwähnt gewesen sein. Aber alle diese Lücken waren zweifellos durch so knappe Notizen ausgefüllt, dass der letzte Redaktor, der doch sonst die Priesterschaft sorgfältig berücksichtigt, auf sie verzichten konnte. Für die Art aber, wie *P* den Inhalt von *JE* voraussetzt und daher höchstens in kürzester Form rekapituliert, ist kein Beispiel lehrreicher als 1 Mos 19, 29. Dieser einzige Vers giebt fast den ganzen Inhalt von 1 Mos 18 und 19 wieder.

Auch im 2. Buche Mose wird die Vorgeschichte bis zur Gesetzgebung am Sinai ziemlich knapp behandelt. Mit Kap. 25 aber beginnen die grossen zusammenhängenden Gesetzeskörper, die sich fast ohne Unterbrechung (doch s. 2 Mos 32—34) bis 4 Mos 10, 28 ausdehnen. Auch nachher begegnen uns noch ausführliche Gesetze und Erzählungen aus derselben Quelle, zum Teil in enger Verflechtung mit *JE*. Den Schluss bildete im Buche Josua (nach langen Ausführungen über die Verteilung des heiligen Landes an die einzelnen Stämme und die Grenzen derselben) höchstwahrscheinlich ein Bericht über den Tod Josuas; denn Jos 24, 29b kann kaum einer anderen Quelle, als *P*, entstammen.

Fragt man nun, auf welche Merkmale sich die Zuweisung ganzer Kapitel, aber auch einzelner Verse und Versteile an die Priesterschaft gründet, so sind (abgesehen von der Vermeidung des Gottesnamens Jahwe bis 2 Mos 6, 2) eine ganze Reihe solcher vorhanden, — zum Teil so charakteristische und unverkennbare, dass bei der Ausscheidung gerader dieser Schicht im Pentateuch und Josua allmählich fast völlige Übereinstimmung erzielt worden ist. Eines der vornehmsten Merkmale ist der Stil mit seiner unermüdlichen Breite, seiner Neigung zu erschöpfenden Aufzählungen und „juristischer Formulierung“ (vergl. 1 Mos 1, 11 ff. 16 ff. 26 und 28), ja zum reinen Schematismus (vergl. 1 Mos 5. 11, 10 ff. 2 Mos 38, 21 ff. 4 Mos 1. 2. 26. 28. 29. 31, 26 ff., vor allem aber Kap. 7, 12 ff., wo sechs Verse zwölfmal wiederholt sind). Der Vorliebe für genaue Masse und Zahlen entspricht auch das Streben

nach einem möglichst genauen chronologischen Rahmen. Während sich der Jahwist mit so allgemeinen Angaben wie 1 Mos 18, 11 begnügt, berechnet *P* aufs genauste das Alter Abrahams bei der Einwanderung (12, 4b), bei der Geburt Ismaels (16, 16), bei der Einsetzung der Beschneidung (17, 1. 24), bei der Geburt Isaaks (21, 5) und bei seinem Tode (25, 7). Ebenso gehören auch anderwärts die genaueren chronologischen Angaben sämtlich *P* an.

Wichtiger als diese Ausserlichkeiten ist der scharf ausgeprägte religiöse Standpunkt der Priesterschrift. Schon oben war die Rede davon, auf welcher Höhe uns gleich im Eingang, in der Kosmogonie, der Gottesbegriff entgegentritt. „Er sprach: es werde Licht! und es ward Licht.“ Wie hier die schöpferische Allmacht Gottes keiner Vorbereitung noch Vermittelung bedarf, so erfolgen auch anderwärts seine Offenbarungen einfach durch das Wort. Während der Jahwist auch vor starker Vermenschlichung Gottes nicht zurückschreckt (1 Mos 3, 8ff. 18, 1ff. 32, 24ff. u. a.), wird in der Priesterschrift das Erscheinen Gottes bei ausserordentlichen Gelegenheiten gleichsam nur von fern angedeutet (1 Mos 17, 22. 35, 9. 13). Am Sinai ist die „Herrlichkeit Jahwes“ (d. i. seine Offenbarungserscheinung, die aber gleichsam nur einen Teil oder Abglanz seiner vollen Persönlichkeit darstellt) durch eine Wolke verhüllt (vergl. 2 Mos 16, 10 und besonders 4 Mos 9, 15ff.). Jede nähere Beschreibung wird streng vermieden und nur eine Vergleichung der Herrlichkeit Jahwes mit verzehrendem Feuer gewagt (2 Mos 24, 17). Damit vergleiche man nun den Bericht, wie Mose, Aaron, Nadab, Abihu und die 70 Vornehmen den Gott Israels schauten, bei *JE* 24, 9ff.!

In welchem Masse die Gestalten der Urgeschichte für die Priesterschrift schon mit einer Art von Heiligenschein umgeben sind, lehrt die offenbar geflissentliche Übergehung aller der Züge, die das Ansehen der Patriarchen herabzusetzen schienen. Jakob flieht nicht vor der wohlverdienten Rache Esaus, sondern wird von Isaak in aller Ruhe nach Mesopotamien entsandt (1 Mos 28, 1ff.). Der Betrug Jakobs (Kap. 27) wird also nicht vorausgesetzt, daher auch die Brüder nach Jakobs Rückkehr friedlich beisammen wohnen und sich nur wegen der Grösse ihres Viehstandes freundschaftlich trennen (36, 6ff.).

In betreff des weitaus wichtigsten Teils der Priesterschrift, der Gesetze, gilt zunächst alles, was oben über den Charakter des Heiligkeitsgesetzes, als der ersten umfassenderen Verwirklichung

der Hesekielschen Gesichte, zu bemerken war. Die Grundgedanken Hesekiels werden jetzt bis zu ihren letzten Konsequenzen verfolgt und die Gesetzgebung dementsprechend ausgebaut. Dabei kann es geschehen, dass — eben um der Konsequenz willen — Theorieen aufgestellt werden, deren Durchführung (wie z. B. die Feier der sogenannten Jubeljahre 3 Mos 25) einfach unmöglich war, so dass sie nach dem Zugeständnis der jüdischen Überlieferung niemals auch nur versucht wurde.

Die Grundgedanken selbst, nach denen alles Einzelne im Kultus wie im bürgerlichen Leben geregelt wird, sind ausserordentlich einfach. Das ganze Cerimonialgesetz hat streng genommen nur den einen Zweck, den Bürger des Gottesstaats durch mancherlei Handlungen bezeugen zu lassen, dass er Jahwe als den Herrn alles Raums, aller Zeit, alles Besitzes und alles Lebens anerkennt. Somit sollte ihm alles dies ganz und für immer geheiligt, d. h. als unantastbares Eigentum zu alleinigem Gebrauch zugeeignet sein. Da dies unmöglich, lässt sich Gott an der Aussonderung eines Teils des Raums, der Zeit u. s. w. zum Behufe unbedingter Heiligung genügen. So ist der Theorie nach alles Land Eigentum Jahwes; aber es giebt nur einen Ort, das Offenbarungszelt mit der heiligen Lade, der unbedingt heilig ist und daher allein als Stätte der Verehrung Gottes dienen kann. Mit dieser Voraussetzung wird in solchem Grade Ernst gemacht, dass in der ganzen Zeit vor der Errichtung des Offenbarungszeltes und des Brandopferaltars irgendwelcher Kultus ganz undenkbar erscheint. Die Priesterschrift kennt keine Altäre und Opfer in der Patriarchenzeit, daher auch nicht den Unterschied reiner, d. h. opferfähiger, und unreiner Tiere in der Arche Noahs (1 Mos 7, 14ff.; anders der Jahwist 7, 2). Dagegen wird bei der Gesetzgebung am Sinai zuerst (25, 8ff.) für die Beschaffung des heiligen Ortes als der unerlässlichen Vorbedingung für den Kultus gesorgt. Dass das Wohnen Gottes in diesem Heiligtume nicht als eine Einwohnung seiner vollen Persönlichkeit gedacht ist, wurde schon oben betont. Wohl aber hat es ihm gefallen, fortan nur an dieser Stelle (die natürlich immer als Vorbild des Tempels zu verstehen ist) sich zu offenbaren und die Opfer und Gaben Israels entgegenzunehmen. Den allerheiligsten Mittelpunkt bildet (2 Mos 25, 22) die sogenannte Kapporeth, der Deckel der heiligen Lade im Allerheiligsten. An ihn schliessen sich mit abnehmender Heiligkeit das Heilige und der Vorhof. Das Allerheiligste darf (so scheint es wenigstens nach

3 Mos 16; eine etwas freiere Theorie findet sich noch 4 Mos 18, 7) nur der Hohepriester und zwar nur am grossen Versöhnungstage betreten, das Heilige nur die Priester (4 Mos 4, 5. 15. 20. 18, 3), nicht die Leviten.

In der Theorie von der heiligen Zeit erscheint als die Hauptsache, dass Ruhetage ausgeschieden werden, an denen man sich nicht zu eigenem Nutzen an der Jahwe geheiligten Zeit vergreifen darf. Dies gilt vom wöchentlichen Feiertage, dem Sabbat, wie von den sonstigen Festtagen. Und zwar, je heiliger der Tag, desto strenger ist alle Arbeit verboten; an gewöhnlichen Festtagen nur die Berufsarbeit (3 Mos 23, 7 f. 21. 24 etc.), am Sabbat und am grossen Versöhnungstage jederlei Arbeit (V. 3. 30). Bei alledem ist noch ein Doppeltes bemerkenswert: die gesteigerte Zahl der Feste und die Zurückführung fast aller auf religiöse (theokratische) Motive. Die älteren Gesetze kennen nur die Pflicht, Jahwe dreimal im Jahre ein Fest zu feiern (2 Mos 23, 14. 34, 23. 5 Mos 16), und zwar sind diese drei Feste Natur-, d. h. vor allem Erntefeste. Das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote im Ahrenmonate galt nach 5 Mos 16, 9 (vergl. dazu auch 3 Mos 23, 10) ursprünglich dem Beginn der Ernte; der erste der sieben Tage ist das Passah, ursprünglich wohl das Fest der Darbringung der Erstlinge vom Vieh. Das Wochenfest feiert die glückliche Beendigung der Getreideernte, das Herbstfest (in alter Zeit „das Fest“ schlechthin genannt) die der Obst- und Weinlese. Im Priestergesetz (3 Mos 23. 4 Mos 28. 29) geht das Passah den sieben Tagen der ungesäuerten Brote als selbständiges Fest voran und gilt samt diesen ausschliesslich der Erinnerung an die göttliche Bewahrung, die das Volk beim Auszug aus Agypten erfuhr. Das Herbstfest ist gleichfalls achttägig und der Erinnerung an das Wohnen in Laubhütten während des Wüstenzugs geweiht. Nur das Wochen-(Pfingst-)Fest hat im Alten Testament noch keine theokratische Begründung. Als neue Feste kommen hinzu: der Tag des Gedächtnisblasens am 1. des 7. Monats und der grosse Versöhnungstag am 10. desselben Monats. Wie diese letzteren werden nunmehr auch die alten Feste genau datiert (Passah am 14. des 1. Monats, Laubhütten vom 15.—22. des 7. Monats), während sie in alter Zeit je nach dem Stande der Ernte ausgerufen wurden. An sieben von diesen Feiertagen (nach 3 Mos 23, 3 überdies an allen Sabbaten) soll „heilige Versammlung“ des ganzen Volks am Heiligtume stattfinden — eine Forderung, die nur an solche gerichtet werden

konnte, die wie die nachexilische jüdische Gemeinde dem einen Heiligtume nahe wohnten. Von besonderem Interesse ist endlich der Ausbau der Sabbatfeier in 3 Mos 25. Auch 2 Mos 21, 2ff. weiss von der Freilassung des hebräischen Sklaven nach sechsjährigem Dienst und 23, 11 von der Preisgebung des Ackerertrags im je 7. Jahre (also nicht von allen Feldern zugleich!) an die Armen und das Wild. 5 Mos 15 gebietet, aller sieben Jahre ein Erlassjahr zu Gunsten hebräischer Sklaven und armer Schuldner zu feiern. In der Priesterschrift dagegen taucht ein ganz neuer Gesichtspunkt auf: das Sabbatsjahr ist vor allem ein Sabbat, eine Ruhezeit, die das Land selbst Jahwe feiert. Das Feld darf nicht besäet, der Weinstock nicht beschnitten, das freiwillig Gewachsene nicht geerntet werden. Die letzte Konsequenz der Sabbatsidee ist die Feier des Jobel- oder Halljahrs (3 Mos 25, 8ff.) im je 50. Jahre, d. h. nach Ablauf von sieben Sabbatsjahrwochen. Auch das Halljahr ist eine Ruhefeier des Bodens und zugleich ein Termin, an welchem aller irgendwie veräusserte Besitz wieder an den ursprünglichen Besitzer zurückfällt. Das Motiv dieser seltsamen Bestimmung wird V. 23 klar ausgesprochen. Wirklichen Besitz giebt es für niemand. Alles Land ist nur ein Lehen Jahwes; die Rückgabe an den, dem er es zuerst verliehen, ist eine Anerkennung der Lehensherrlichkeit Jahwes.

Damit sind wir bereits bei dem dritten jener Hauptgrundsätze der Priesterschrift angelangt: Jahwe ist der wirkliche Herr alles Eigentums, dessen sich Israel irgendwie rühmen könnte. Der Anerkennung dieser Thatsache gilt ein sehr grosser Teil der Vorschriften über die Opfergaben. Auch die älteren Gesetze wissen von Erstlingsgaben und Opferspenden an Jahwe. Aber diese Gaben sind teils sehr geringfügig (5 Mos 18, 3. 26, 2), teils werden sie (wie der sogenannte Zehnte 5 Mos 14, 22ff. und die Vieherstlinge 15, 19ff.) von dem Geber und seiner Familie am Heiligtum verzehrt. Nach dem Priesterkodex dagegen sind von allen Heilsopfern die Brust und die rechte Keule, von allen Sünd- und Schuldopfern das ganze Fleisch, ferner alle Vieherstlinge und die Erstlinge vom Getreide, Most, Öl und Brotteig an die Priester abzugeben, ausserdem der Zehnte von allen Feld- und Baumfrüchten, ja nach 3 Mos 27, 32 sogar vom Vieh, an die Leviten. Schliesslich wird der Grundsatz, dass von allem Besitz ein Teil für Jahwe ausgeschieden werden müsse, in der Theorie dahin ausgedehnt, dass den Priestern und Leviten — gegen den älteren, in *P* noch

4 Mos 18, 20. 26, 62 vertretenen Grundsatz — 48 Städte samt den zugehörigen Gemeindetriften überwiesen werden (4 Mos 35. Jos 21).

In betreff der Opfer und Gaben an Jahwe mag gleich hier noch eines anderen tiefgreifenden Unterschieds zwischen der älteren Praxis und der des Priestergesetzes gedacht sein. War das Opfer nach der älteren Auffassung die Anbietung erfreuender Speise an die Gottheit, daher nichts geopfert werden kann, ausser was auch dem Menschen zur Nahrung dient (wobei nur noch Bedingung ist, dass die Gabe aus dem thatsächlichen Besitze des Darbringers stammt), war infolgedessen das fröhliche Mal zu Dank und Ehren der Gottheit, „das Essen und Trinken vor dem Angesichte Gottes“, d. h. am Heiligtume, die Hauptsache, so tritt dagegen in der Priesterschrift die Besitzentäusserung in den Vordergrund. Die alten Mahlopfer gelten ihr gleichsam als Opfer zweiten Grads; als weit wichtiger und wirksamer erscheinen die Brandopfer und noch vor diesen die Sünd- und Schuldopfer. Das Fleisch der letzteren ist „hochheilig“ und darf nur von den Priestern an heiliger Stätte genossen werden. Die nähere Unterscheidung dieser Opferarten stammt vielleicht schon aus älterer Zeit; einen sicheren Beleg für ihre Erwähnung in vorexilischer Zeit giebt es jedoch nicht. Das grosse Gewicht, das auf sie gelegt wird, ist ein sprechendes Zeugnis für den düsteren, von tiefem Bussernst und Sühnebedürfnis erfüllten Charakter des nachexilischen Kultus. Die Wertlegung auf einen regelmässigen, mit peinlicher Beobachtung des Rituals ausgeführten Opferdienst prägt sich noch in einem anderen Umstand aus. Die vorexilische Zeit kennt zwar tägliche Opfer des Königs (2 Kön 16, 15), aber erst bei Hesekiel (45, 17. 22 u. a.) werden die täglichen und die Festopfer zugleich für die Gemeinde dargebracht. Im Priestergesetz aber (vergl. die Opfertabelle 4 Mos 28. 29) sind die offiziellen, d. h. die von den Priestern im Namen der Gemeinde dargebrachten Opfer in einer Weise gesteigert, dass dazu jährlich 113 junge Stiere, 1086 Lämmer, 36 Widder und 29 Böcke, je mit Beigabe eines Speis- und Trankopfers von genau bestimmtem Mass, erforderlich sind.

Wie Raum, Zeit und Besitz sind aber auch alle Personen Jahwe geheiligt. Dieser vierte Grundgedanke findet seinen Ausdruck teils in der altüberlieferten Heiligung aller Erstgeborenen, teils in der Auferlegung des Kopfgelds (nach 2 Mos 30, 13 ff. einer Steuer zur Lösung der Jahwe verfallenen Personen), teils endlich in den Bestimmungen über den Dienst der Priester und Leviten.

In vorexilischer Zeit waren priesterliche Verrichtungen nicht an einen bestimmten Stand gebunden. Jeder Hausvater konnte und pflegte zu opfern; von David und Salomo wird unbedenklich auch das berichtet (2 Sam 6, 18. 1 Kön 8, 55), dass sie das Volk segneten. Der Berufspriester an den Heiligtümern bedurfte man vor allem zur Erlangung von Orakeln mittels des heiligen Loses. Aber auch an den grössten Heiligtümern, wie dem zu Jerusalem, gab es nicht einen „Hohenpriester" im Sinne der Priesterschrift, sondern nur einen (unter David und Salomo zwei) Oberpriester. Dieser gehört zu den obersten Beamten des Königs, hat sich seinem Befehle strikt zu fügen (2 Kön 16, 10ff.) und kann wie irgend ein anderer Beamter entlassen werden (1 Kön 2, 26). Dabei lehren Stellen wie Richt 17, 5. 2 Sam 8, 18. 20, 26, dass das Priestertum keineswegs an die Abstammung von Levi geknüpft war, wennschon nach Richt 17, 13 der Levit einem anderen Priester vorgezogen wurde. Wie sodann durch das Deuteronomium das legitime Priestertum allein auf Jerusalem beschränkt, durch Hesekiel Kap. 44 der Grund zur Unterscheidung von Priestern („Söhnen Zadoks") und Leviten (den einstigen Höhenpriestern) gelegt wurde, haben wir bereits S. 81 besprochen. In der Priesterschrift nun ist diese Unterscheidung endgiltig vollzogen und in ein wohldurchdachtes System eingefügt; in letzterem sind natürlich durchaus die nachexilischen Zustände vorausgesetzt. Folgendes sind die Grundzüge dieses Systems.

Der Idee nach sollte ganz Israel Priesterdienst thun. Da aber die dazu erforderliche levitische Reinheit — abgesehen von anderen Bedingungen — unmöglich von allen gewahrt werden kann, so hat Jahwe eine Stellvertretung geordnet in Gestalt der „Söhne Aarons", d. i. des innerhalb bestimmter Familien erblichen Priestertums. Die Zurückführung aller auf Aaron, resp. auf dessen Söhne Eleasar und Ithamar, sollte offenbar eine Erweiterung des Kreises der „Söhne Zadoks" ermöglichen; aus Gründen, die für uns nicht durchsichtig sind, muss die Anerkennung einiger Nichtzadokiten unumgänglich gewesen sein. Diese wurden nun, wie die Zadokiten von Eleasar, von Ithamar abgeleitet. Werden nun schon an die gewöhnlichen Priester in betreff ihrer levitischen Reinheit hohe Anforderungen gestellt, so vollends an ihre Spitze, den (gleichfalls erblichen) Hohenpriester. In seiner Person findet die Darstellung des priesterlichen und zugleich königlichen Volks ihren eigensten und vollendetsten Ausdruck. So namentlich in

der überreichen Symbolik seiner Amtskleidung (2 Mos 28, 2ff.). Auf die königliche Würde deutet der blaue und rote Purpur, aus dem sein Gewand besteht, und das goldene Diadem an seinem Kopfschmuck; auf die Darstellung des priesterlichen Volks teils die Aufschrift des Diadems („Jahwe geheiligt“), teils die Namen der zwölf Stämme, die er in Edelsteine eingegraben auf dem Schulterkleid und dem Brustschilde trägt. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, dass der Hohepriester durch alles dies als das souveräne Haupt des Priesterstaates hingestellt werden sollte, in einer Weise, wie sie vor dem Exil gegenüber einem königlichen Beamten niemandem in den Sinn kommen konnte und auch Hesekiel noch nicht in den Sinn gekommen ist, so wäre er durch 4 Mos 35, 25 geliefert. Mit dem Tode des Hohenpriesters erlischt das Anrecht des Bluträchers. Das heisst: mit ihm endigt eine bestimmte Periode des staatlichen Lebens wie anderwärts mit dem Tode des Fürsten.

Wie die priesterliche, so fliesst auch die Amtsbefugnis der Leviten lediglich aus der ein für allemal getroffenen göttlichen Anordnung. Nur irrt die noch immer übliche Auffassung darin, dass sie die Leviten, weil gleichfalls (wie Mose und Aaron) dem Stamme Levi angehörig, für Priester niederen Ranges hält, gleichsam für die breite Basis, auf der sich das eigentliche Priestertum bis zur hohenpriesterlichen Spitze erhebt. Aber dies ist nicht die Meinung des Priesterkodex. Nach ihm sind sie vielmehr (4 Mos 3, 6. 8, 16ff. u. a.) eine Gabe des Volks an die Priester zur Bedienung derselben, daher nach 4 Mos 8, 9ff. bei ihrer Weihe ganz in der Weise eines sogenannten „Webeopfers“ Jahwe (und an seiner Statt den Priestern) darzubringen. Infolgedessen verrichten sie nun alle die niederen Dienste am Heiligtum, die eigentlich das Volk selbst oder genauer die Erstgeborenen verrichten sollten. Dieser Gedanke, dass eigentlich jeder einzelne Levit als Stellvertreter eines Erstgeborenen seinen Dienst thut, findet einen sprechenden Ausdruck 4 Mos 3, 41ff. Für die 22 273 Erstgeborenen sind nur 22 000 Leviten als Stellvertreter vorhanden; 273 müssen somit noch besonders „gelöst“ werden. Die Leviten aber sind kraft ihrer Weihe befähigt, zwar nicht im Heiligtume zu amtieren, wohl aber, dasselbe zu umgeben und so als eine Art Schutzwand die profane Menge vor der vernichtenden Heiligkeit Jahwes zu sichern (4 Mos 1, 53 u. a.).

Ziehen wir nun aus alledem, was über die Grundideen der

Priesterschrift und deren Ausführung zu sagen war, das Facit, so lautet es ohne Widerrede in Kürze also: Das Vorhandensein des Priestergesetzes in vorexilischer Zeit könnte nur behauptet werden unter der gleichzeitigen Annahme, dass kein Mensch, und zwar auch nicht die geistlichen Leiter des Volks, wie z. B. die Priester Jeremia und Hesekiel, von ihm gewusst haben. Wäre nun schon dies eine ungeheuerliche Annahme, so nicht minder die andere, dass eine so tief- und feinsinnige Symbolik, eine solche erschöpfende Ausführung der religiösen Grundgedanken den Anfang der Kodifikationen gemacht haben sollte, um dann doch gänzlich unbeachtet zu bleiben. Was in aller Welt hätte dann die Söhne Zadoks zu Jerusalem bewegen sollen, nicht lieber dieses Gesetz einzuführen anstatt des schlichten prophetischen Gesetzes im Deuteronomium? Und was hätte Hesekiel bewegen sollen, mühsam einen neuen Grund zu legen, wenn das ganze Gebäude in der wünschenswertesten Gestalt und Ausdehnung bereits vorhanden war? Dagegen stellt sich uns alles in bester Ordnung und wie selbstverständlich dar, wenn wir die Kodifikationen in der Reihenfolge Deuteronomium, Hesekiel 40—48, Heiligkeitsgesetz, Priesterkodex entstanden denken. Dieser letztere hat — wenn auch nicht, wie wir unten sehen werden, in seiner jetzigen Gestalt — durch Esra offizielle Geltung erlangt und ist seitdem für Kultus und Leben und die gesamte Geschichtsauffassung der Juden massgebend geblieben; war er doch in der allmählichen schriftlichen Ausgestaltung der Lebensordnungen für Jsrael das letzte Wort.

Nur eine Frage könnte noch aufgeworfen werden, und zwar in betreff eines Hauptpunktes, der Stellung der Leviten. Nach Hesekiel 44, 10 ff. war die Verurteilung der einstigen Höhenpriester zu dem niederen Dienst am Heiligtum eine verdiente Strafe; nach dem Priesterkodex ist der Dienst der Leviten kraft göttlicher Bestimmung ein Ehrenamt, auf das sie stolz sein dürfen. Wie reimt sich das zusammen? Die Geschichte der nachexilischen Zeit giebt uns die Antwort. Die Nichtzadokiten waren so wenig geneigt, die ihnen von Hesekiel zugewiesene Rolle zu übernehmen, dass sich z. B. unter den im Jahre 458 mit Esra Zurückkehrenden anfangs nicht ein einziger Levit befand und nur durch besondere Massregeln Esras (8, 15 ff.) noch 38 zum Mitziehen bewogen wurden. Auch in der Erzählung von dem Aufstande der Korachiten, die jetzt in 4 Mos 16 mit einem älteren Bericht über einen politischen Aufstand der Rubeniten verschmolzen ist, spiegeln sich deutlich

die heftigen (nachmals mit tiefem Stillschweigen bedeckten) Kämpfe ab, die der Widerwille der Nichtzadokiten gegen die Art ihrer Verwendung beim Kultus hervorrief. Nach alledem ist es selbstverständlich, dass die Priesterkreise wenigstens zu einer anderen Begründung der Stellung der Leviten genötigt waren.

Welchen Umfang der ursprüngliche, etwa um 500 in Babylonien verfasste Priesterkodex gehabt hat, ist streitig. Doch hat man mindestens sehr wahrscheinlich gemacht, dass er ein Kultusgesetz in Form einer Geschichte der Entstehung der heiligen Ordnungen — wohl schon mit Einschluss der Vorgeschichte — enthielt, so dass also die ausführlicheren Theorieen, wie die sogenannte Opferthora 3 Mos 1—7 (in der übrigens selbst wieder mehrere Schichten deutlich zu unterscheiden sind), geschweige wie 4 Mos 35 und Jos 21, erst einer jüngeren und jüngsten Schicht angehören können.

Dass mit der offiziellen Einführung des Priestergesetzes bis 444 gezögert wurde, erklärt sich wohl auch nur aus der oben erwähnten Schwierigkeit der Levitenfrage. Ganz besonders befremdlich ist, dass Esra, der doch nach Esr 7, 14 das Gesetz Gottes (d. h. die 444 veröffentlichte Gestalt desselben) bereits 458 aus Babylonien mitbrachte, noch 14 Jahre mit der Veröffentlichung zögerte. Offenbar schien erst nach der Einsetzung Nehemias als Statthalter der geeignete Zeitpunkt gekommen. In dem hochinteressanten urkundlichen Bericht über die Einführung des neuen Gesetzes Neh 8—10 wird deutlich ein doppeltes vorausgesetzt: erstlich (8, 1), dass das Gesetzbuch bisher nur von Esra verwahrt, also von ihm aus Babylonien mitgebracht war; ja, in dem Begleitschreiben, das Artaxerxes I Esra mitgab, wird dieser (Esr 7, 12) ganz unverblümt als „der Schreiber", d. i. der Verfasser des Gesetzes des Gottes des Himmels bezeichnet. Zweitens, dass der Inhalt dem Volke bis dahin durchaus unbekannt war. So muss zu der neuen Art, das Laubhüttenfest zu feiern, nach 8, 14 ff. erst durch öffentliche Ausrufer aufgefordert werden. Aus dieser Stelle mit ihrer ausdrücklichen Berufung auf 3 Mos 23, 40 lernen wir zugleich, dass das Gesetzbuch Esras auch Bestandteile des Heiligkeitsgesetzes enthielt. Dass es andererseits nicht mit der ganzen jetzigen Priesterschrift identisch gewesen sein kann, ergiebt sich daraus, dass Esra nicht in einem Atem so heterogene Bestimmungen treffen konnte, wie sie sich in den verschiedenen Schichten des Priesterkodex finden (vergl. z. B. 4 Mos 4, 3 mit 8, 24; 2 Mos

29, 7 und 3 Mos 8, 12. 21, 10, nach welchen Stellen nur Aaron gesalbt wird, mit 2 Mos 28, 41 und 4 Mos 3, 3; Esr 9, 4 scheint noch immer vorausgesetzt, dass abends nur ein Speisopfer zu bringen ist, während 2 Mos 29, 41 u. a. ein Lamm gefordert wird). Vollends unmöglich ist nach alledem die früher herrschende Annahme, dass das Gesetzbuch Esras der ganze jetzige Pentateuch gewesen sei. Dagegen ist es durchaus verständlich, dass man, nachdem ein priesterliches Gesetzbuch im Geiste Hesekiels bereits einige Jahrzehnte in Geltung gestanden hatte, nun nochmals Hand anlegte, alles Vorhandene zu einem grossen Korpus zu vereinigen. Dabei begnügte man sich jedoch nicht damit, das Gesetzbuch Esras mit *JED* (s. o. S. 84) zu verschmelzen. Vielmehr wurden jetzt alle die Kodifikationen mit aufgenommen, die teils als Seitenstücke zu früher aufgenommenen Abschnitten (so z. B. 2 Mos 35—40 neben Kap. 25—31), teils zum Behufe weiterer Ausführung der Grundgedanken vor und nach Esra in den Priesterkreisen entstanden waren.[1]) Dabei behandelte der Redaktor das ältere Korpus (*JED*) im allgemeinen mit grosser Schonung. Er liess den Wortlaut desselben auch da bestehen, wo er dem geschichtlichen Bericht und den Theorieen der Priesterschrift widersprach. Man überliess es fortan den Schriftgelehrten, die Schwierigkeiten zu heben, die durch die Verschmelzung so mannigfaltiger und doch gleichmässig als kanonisch geltender Teile entstehen mussten. Anderwärts (so z. B. in der Sintflutsgeschichte 1 Mos 6 ff.) wurde der Anstoss durch geschickte Verflechtung der verschiedenen Berichte gehoben. Nur selten scheint der Redaktor zum letzten Mittel, der Auslassung abweichender Berichte, gegriffen zu haben. Sicher ist dies z. B. 2 Mos 33, 6 der Fall, wo der Bericht von *JE* über die Anfertigung des Offenbarungszeltes inmitten der beiden grossen Perikopen der Priesterschrift, die demselben Gegenstande gewidmet waren, unmöglich beibehalten werden konnte. In welcher Weise aber das endlich abgeschlossene Korpus — wohl noch vor Ablauf des fünften Jahrhunderts — für kanonisch und nach allen seinen Teilen massgebend erklärt wurde, das entzieht sich abermals gänzlich unserem Wissen. Nur das ist zweifellos, dass sich die Kanonisierung zunächst nur auf den Pentateuch, mit Aus-

1) Zu den erst vom letzten Redaktor herrührenden Nachträgen gehört wahrscheinlich auch das merkwürdige Kapitel 1 Mos 14, welches einem Midrasch über die Patriarchengeschichte entnommen zu sein scheint.

schluss des Buches Josua, erstreckte, obschon auch in diesem die Verschmelzung von *P* mit *JED* gleichzeitig mit der Schlussredaktion der fünf Bücher Mose erfolgt sein muss. Denn die Samaritaner kennen als heiliges Buch nur den Pentateuch: also muss zu der Zeit, wo sie diesen von den Juden übernahmen, das Buch Josua bereits zu der zweiten Abteilung der heiligen Bücher gezählt worden sein. Diese Unterscheidung von Gesetz und Propheten steht aber wohl in Zusammenhang mit der abschliessenden Redaktion des ganzen Korpus von 1 Mos—2 Kön 25.[1]) Dabei ist auch in den Geschichtsbüchern von Josua Kap. 1 ab — ganz wie im Pentateuch — der Wortlaut der deuteronomistischen Redaktion (s. o. S. 84 f.) fast überall unangetastet geblieben. Der Redaktor (im Buche Josua, dem Buche der Richter und den Samuelisbüchern von uns mit *R* bezeichnet) begnügte sich im allgemeinen mit der Einschiebung einzelner Verse. So in Richt 3, 1—3. 6, 7 ff.; selten in den Samuelisbüchern (doch vergleiche die überaus charakteristischen Beispiele 1 Sam 6, 15 und 2 Sam 15, 24). Diese Zuthaten enthalten teils religiöse Urteile, teils chronologische Angaben oder erläuternde Bemerkungen, bisweilen auch einen Ausgleich von Widersprüchen in den verschiedenen Schichten. Doch fehlt es auch nicht ganz an selbständigen Zuthaten, die entweder dem Volksmund (so wohl 1 Sam 19, 18 ff.) oder jüngeren, erbaulichen Schriften entlehnt sein dürften. Zu den Beispielen der letzteren Art gehört ausser 1 Sam 16 namentlich auch die Umarbeitung einer älteren Vorlage in Richt 20 f. im Geiste der Priesterschrift. Die Zuthaten des oder der letzten Redaktoren zu den Königsbüchern sind in der „Übersicht" mit *Z* bezeichnet. Sie sind unverkennbar in Fällen wie I, 8, 4 b, aber nicht minder auch in Abschnitten, wie I, 12, 21 ff. und 33 ff. (vergl. II, 23, 16 ff.) oder II, 1, 9 ff., die durchaus den Charakter des Midrasch (s. u. bei der Chronik) an sich tragen.

1) Wie bes. Meyer, Die Entstehung des Judenth. (Halle 1896) S. 216 ff., gezeigt hat, ist somit der Hergang nicht so zu denken, dass von dem Hexateuch als einem litterarisch selbständigen Werke das Buch Josua nachträglich abgetrennt worden wäre, sondern die Trennung erfolgte so, dass in dem geschichtlichen Gesamtwerke (von 1 Mos 1—2 Kön 25) hinter dem Tode Moses ein tiefer Einschnitt gemacht wurde.

3. Das Werk des Chronisten (Esra, Nehemia, Chronika).

Das grosse, durch die bisher besprochenen Bemühungen entstandene Werk stellte den Geschichtsverlauf von Anfang der Welt bis zur Befreiung Jojachins (561 v. Chr.) dar. Es mangelte somit noch an einem Werke, das über die Wiederaufrichtung des jüdischen Staats und namentlich auch über die Reformen Esras und Nehemias auf Grund des priesterlichen Gesetzbuchs Auskunft gab. Diesem Bedürfnis wurde im Laufe des fünften Jahrhunderts durch verschiedene Sonderschriften genügt, die uns zum Teil noch in den Büchern Esra und Nehemia erhalten sind. Die letzteren stammen jedoch in ihrer jetzigen Gestalt von der Hand des Chronisten und bildeten ursprünglich mit den beiden „Büchern der Chronik" (wörtlich „der Tagesereignisse" oder „Zeitgeschichte") ein Ganzes. Und zwar hat der Chronist höchstwahrscheinlich zuerst die Bücher Esra und Nehemia redigiert und erst dann auch die ältere Geschichte einer Neubearbeitung unterzogen. So entstand ein Werk, das fortlaufend die ganze Geschichte von Adam bis zum zweiten Aufenthalt Nehemias in Jerusalem 432 darstellte. Für diese Reihenfolge, Chronik — Esra — Nehemia, spricht noch jetzt der Umstand, dass der Schluss der Chronik, der mitten im Satze abbricht, im Eingange des Esrabuchs wieder aufgenommen und vervollständigt wird. Die jetzige Reihenfolge ist wohl so zu erklären, dass Esra und Nehemia (nach denen zunächst allein ein Bedürfnis vorlag) bereits in den dritten Teil des Kanon aufgenommen waren, als man sich entschloss, auch der Chronik selbst noch einen Platz zu gönnen.

In welchem Geiste der Chronist die ihm vorliegenden Quellen redigiert, resp. selbst Geschichte geschrieben hat, wird weiter unten zu erörtern sein. Wenden wir uns zunächst zu den Sonderquellen, aus denen der Chronist in den Büchern Esra und Nehemia[1]) geschöpft hat. Es sind dies, abgesehen von mehreren einzelnen Ur-

1) Auch nach der Trennung von der Chronik wurden Esra und Nehemia von den Juden (so von *Josephus c. Apion.* 1, 8 und im Talmud) als ein Buch gezählt, von Origenes und in der lateinischen Bibel als Esra I und II. Dagegen zählt die griechische Bibel ein apokryphes griechisches, aus dem letzten Jahrhundert v. Chr. stammendes (in der lateinischen Bibel als Esra III gezähltes) Buch als Esra I. Das sogenannte vierte Esrabuch ist ein fast nur in Übersetzungen erhaltenes Apokryphon wahrscheinlich aus der Zeit Domitians.

kunden, eine aramäische Quellenschrift aus der Mitte des fünften Jahrhunderts (*Qa* in Esra 4—6), sowie die eigenen Denkwürdigkeiten Esras und Nehemias (*E* und *N*). In betreff aller dieser Quellen ist zu bemerken, dass sie der Chronist (resp. die Vorlage desselben, s. u.) offenbar nicht immer nach ihrem Wortlaute, sondern mehr oder weniger überarbeitet mitteilt, daher in der „Übersicht" zwischen *Q*, *Qa*, *E*, *N* einerseits und *q*, *qa*, *e*, *n* anderseits unterschieden werden musste. So unterliegt gleich Esr 1, 2 ff. der Wortlaut des Edikts des Cyrus, verglichen mit dem 6, 3 ff. gebotenen, schweren Bedenken. Dasselbe gilt von gewissen Wendungen in den Briefen des Thatnai, Darius und Artaxerxes I Kap. 5, 7 ff. 6, 7 ff. und 7, 12 ff.; doch räumen wir gern ein, dass die Mehrzahl der Bedenken gegen diese Urkunden neuerdings von Ed. Meyer („Die Entstehung des Judenthums", S. 41 ff.) in überzeugender Weise gehoben worden ist. Das urkundliche Verzeichnis der mit Serubabel und Josua Zurückgekehrten stammt nach Neh 7, 5 aus den Denkwürdigkeiten Nehemias. Dass es der Chronist von dorther (oder noch wahrscheinlicher aus einem Geschichtswerk, in welches Neh 7 ff. aufgenommen war) entlehnt hat, geht daraus hervor, dass Esra 3, 1 noch mit Neh 7, 73 b fortgefahren wird, welcher Halbvers eigentlich den Eingang von Kap. 8 bildet. Die aramäische Quellenschrift in Esra 4, 8—6, 18 und 7, 12—26 zeigt sich wohl unterrichtet; doch ist 4, 6—23 vom Chronisten irrtümlich zu früh eingereiht. Denn V. 6 bezieht sich auf ein Ereignis aus der Zeit des Xerxes (485—465 v. Chr.), V. 7 ff. auf die gewaltsame (vergl. V. 23!) Vereitelung der Befestigung Jerusalems durch Mauern unter Artaxerxes I (um 445, da Nehemia nach Neh 1, 1 im 9. Monat dieses Jahres Kunde davon erhält). Erst V. 24 knüpft wieder an V. 5 an.

Während sich der erste Teil des Esrabuches mit den Ereignissen von 538—516 beschäftigt, berichten Kap. 7—12 über die Heimkehr Esras und einer zweiten Schar von Exulanten im Jahre 458, fast durchweg nach den eigenen Denkwürdigkeiten Esras. Diese erweisen sich besonders da, wo sie im Wortlaut vorliegen (Esra 7, 27—34. Kap. 9), als eine vorzügliche Quelle; doch sind auch von den Abschnitten, die durch die Hand des Chronisten oder seines Gewährsmannes gegangen sind, einige (so namentlich Esra 10 und Neh 8—10) von grösster Wichtigkeit. Dasselbe gilt von allen Teilen der Denkwürdigkeiten Nehemias, des Mundschenken Artaxerxes' I., der 445 als königlicher Statthalter nach

Jerusalem kam und die schwer gefährdete Stadt durch den raschen Wiederaufbau der Mauern vor weiteren Angriffen der feindlichen Nachbarn sicherte. Dieser „Bericht Nehemias, des Sohnes Hakaljas“ liegt uns Neh 1, 1—7, 5. 11, 1. 2. 12, 31f. 37—40 über seinen ersten Aufenthalt (445—433), 13, 4—31 über den zweiten (432) im Wortlaute vor und fesselt in hohem Grade durch die anspruchslose, zuverlässige Darstellung der Ereignisse, wie überhaupt als Denkmal einer energischen und dabei durch und durch wahrhaftigen und frommen Persönlichkeit. Aus derselben Quelle ist ohne Zweifel auch 11, 4ff. entnommen, eine Liste aus der Zeit Serubabels, die schon Ewald als die ursprüngliche Fortsetzung zu 7, 73b erkannte. Dagegen dürfte das urkundliche Verzeichnis in Kap. 12 grösstenteils aus dem V. 23 erwähnten „Buche der Zeitgeschichte“ stammen, einer Chronik, die bis auf Johanan, den Sohn (nach V. 22: Enkel) Eljasibs, also etwa bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts reichte.[1]) Ob der Chronist (d. h. der Redaktor unserer Bücher Esra und Nehemia) dieser Quelle auch den Bericht Esras in Neh 8—10 oder überhaupt die Auszüge aus den Denkwürdigkeiten Esras und Nehemias entnahm, muss dahin gestellt bleiben.

Beschränkte sich bisher die Thätigkeit des Chronisten, zumal im Buche Nehemia, nur auf einzelne Zusätze oder unwesentliche Eingriffe, so tritt er dagegen in der Chronik[2]) selbst in ganz anderem Sinne als Verfasser auf. Im ersten Teile (I 1—9) wird die Geschichte bis auf David durchaus in Gestalt von Stammbäumen vorgeführt. Der zweite Teil (I 10—30) behandelt die Geschichte Davids, der dritte (II 1—9) die Geschichte Salomos, der vierte endlich (II 10—36, 21) die Geschichte Judas seit der Reichsspaltung bis zum babylonischen Exil. Über den Schluss (36, 22f.), der erst Esra 1, 3 vervollständigt wird, vergl. oben S. 108.

---

1) Anders allerdings, wenn man auch V. 11 und 22 aus derselben Chronik entnommen denkt. Dann nötigt die Erwähnung des Hohenpriesters Jaddua und „Darius, des Persers“ (d. i. Darius III) mit Meyer (Entstehung des Judenthums, S. 203ff.) bis in die Zeit Alexanders d. Gr. herabzugehen und die biblische Chronik noch erheblich später anzusetzen.

2) Diesen Namen hat Luther von Hieronymus („chronicon totius historiae divinae“) übernommen. In der griechischen Bibel heisst das Werk (denn die Chronik bildete ursprünglich nur ein Buch) paraleipomena, d. h. [in den früheren Büchern] Übergangenes, bei den Juden „Zeitgeschichte“.

Die Chronik will in Wahrheit nicht eine Geschichte Israels, sondern nur eine solche der davidischen Dynastie mit besonderer Berücksichtigung des Tempelkults geben. Der Standpunkt ist der des strengsten Levitismus in einer Gestalt, wie sie sich erst nach längerer Herrschaft des Priestergesetzes herausbilden konnte. Dass der Verfasser selbst zu den Leviten und zwar zu den Tempelsängern oder -Musikern zählte, wird durch die auffällige Hervorhebung der letzteren zweifellos. Die Art, wie der Chronist die alte Geschichte im Geiste des Levitismus umformt, tritt uns besonders da überaus charakteristisch entgegen, wo wir seine Darstellung aus der von ihm benutzten Vorlage in den Büchern Samuelis oder der Könige genau kontrollieren können. Da springt uns vor allem die mechanische Durchführung des Grundsatzes in die Augen: alle Verschuldung zieht baldige Ahndung nach sich, und alles Missgeschick ist Strafe für Verschuldung. Man vergl. I 10, 13f. II 12, 1f. 16, 12 (im Zusammenhang mit V. 7 ff.); 19, 2ff. (als Urteil über 18, 2ff.); 20, 35ff. (in direktem Widerspruch mit 1 Kön 22, 49f.); 24, 2 (gegen 2 Kön 12, 3) und 24, 17ff. als Ursache des V. 23ff. berichteten Missgeschicks; ferner 25, 14ff. und 21ff.; 26, 16ff.; 33, 11ff. (wo die Sünden Manasses gebührend gestraft, zugleich aber die 55jährige Dauer seiner Regierung durch seine Bekehrung erklärt werden soll). Nach 35, 21ff. fiel Josia, weil er dem Worte Gottes nicht gehorcht hatte, das durch den Pharao Necho an ihn ergangen war.

Umgekehrt setzt zweifelloses Glück eine makellose Frömmigkeit voraus. Daher berichtet der Chronist nichts über das Leben Davids als Bandenführer oder als Vasall der Philister, nichts über seinen Ehebruch und den Uriahandel, nichts über die traurigen Vorgänge in der Familie Davids, nichts über die Art der Thronbesteigung Salomos, von der uns 1 Kön 1 erzählt. Das alles hängt allerdings zugleich mit dem Bestreben zusammen, David, den eigentlichen Urheber des Tempelbaus, mit einer Art von Heiligenschein zu umgeben. Nur die Volkszählung wird I 21, 1 als eine Verschuldung anerkannt, zu der ihn der Satan angereizt habe. Diese Erzählung war nicht zu entbehren, weil die Weihe des nachmaligen Tempelplatzes durch David mit ihr verknüpft war. Denn David, nicht dem Götzendiener Salomo (obwohl von dem Götzendienste selbst nichts berichtet wird), sollte alles zugeschrieben werden, was zur Vorbereitung des Tempelbaus und der Kultusordnungen erforderlich war. Nicht weniger als sieben Kapitel

(I 22—26. 28 f.) sind dem Bericht über die Ansammlung von Baumaterialien (darunter allein Gold und Silber im Betrage von fast neun Milliarden Mark) und die sonstigen Anordnungen Davids gewidmet. Sogar das Modell zu dem Tempel und allen Tempelgeräten wird Salomo von David übergeben, samt einer schriftlichen Anweisung von der Hand Jahwes.

Der mechanischen Anschauung, nach welcher das Glück und die Macht der Könige in genauem Verhältnis stehen muss zu dem Grad ihrer Frömmigkeit, entsprechen auch die Angaben über die Zahl ihrer Krieger. Die frömmsten Könige verfügen über die grössten Heere. So hat David über $1\frac{1}{2}$ Million Krieger, Josaphat über eine Million, Asa 580 000, Abia 400 000 (gegen 800 000 Israeliten, von denen dann $\frac{1}{2}$ Million im Streite fällt), Usia 307,500, Amazja 300 000, Rehabeam nur 180 000. In Wahrheit dienen übrigens diese Heere eigentlich nicht zum Kämpfen, sondern höchstens zum Verfolgen; vergl. die drastischen Beispiele II 13, 13 ff. 14, 8 ff. und 20, 1 ff. Andernfalls wäre einer der vornehmsten Grundsätze theokratischer Gesinnung verletzt, dass nämlich jedes Vertrauen auf Waffen oder sonstige äussere Mittel anstatt allein auf das unmittelbare Eingreifen Jahwes schlechthin sündlich ist. Von ganz besonderem Interesse ist das letzterwähnte Beispiel (II 20), eine vollständige Umbildung von 2 Kön 3 im Geiste des sogenannten Midrasch. Dieses hebräische Wort bedeutet eigentlich „Forschung, Erklärung". In der jüdischen Litteraturgeschichte aber bezeichnet man damit eine besondere Gattung von Schriftwerken, die eine lehrhafte und erbauliche Auslegung älterer (namentlich geschichtlicher) Bücher enthalten. Der Chronist beruft sich II 24, 27 selbst auf einen „Midrasch zum Buche der Könige". Angesichts der Vorlage versteht es sich von selbst, dass ein derartiger Midrasch unmöglich den Anspruch erheben kann, als geschichtlicher Bericht zu gelten, mag auch die Volksanschauung (und mit ihr wohl auch der Chronist selbst) frühzeitig beides vermischt haben.

Als ganz selbstverständlich gilt ferner dem Chronisten, dass das priesterliche Gesetz (als Gesetz Moses!) von Anfang an in Geltung gestanden habe und daher als Massstab der Beurteilung aller Vorgänge zu betrachten sei. Wo sich die Thatsachen den Anforderungen des Priesterkodex nicht fügen wollen, werden sie entweder beseitigt oder — und zwar oft in sehr kühner Weise — zurechtgestellt. Dies war besonders da nötig, wo die Vorrechte

der Priester und Leviten in Betracht kamen, zumal nach dem früher Dargelegten die vorexilische Zeit von einer Unterscheidung beider noch nichts wusste; vergl. dazu: I 6, 18 ff. (gegen 1 Sam 1, 1); 15, 2. 15. 18, 17 (gegen 2 Sam 8, 18); II 6, 13 (gegen die V. 12 citierte Vorlage 1 Kön 8, 22!); 11, 13 f.; 13, 9 ff. und ganz besonders II 23 und 24, 4 ff. (gegen 2 Kön 11 f.). Dieser Voraussetzung von der Herrschaft des Priestergesetzes entspricht es auch, dass nicht bloss Hiskia, sondern auch andere fromme Könige (so Asa und Josaphat) den Höhendienst (der dem Chronisten ebenso wie der israelitische Stierdienst kurzweg als Götzendienst gilt) abgeschafft haben. Josia aber hat nicht erst in seinem 18. Jahre, sondern bereits in seinem 12. Jahre (d. h. sobald er grossjährig war!) die Kultusreform vorgenommen. Dazu will freilich der (aus 2 Kön 22 aufgenommene) Bericht II 34, 8 ff. nicht stimmen. Doch hat der Chronist wenigstens insofern nachgeholfen, als er Saphan V. 18 (gegen 2 Kön 22, 10) „aus“ dem Gesetzbuche vorlesen lässt. Denn dieses Gesetzbuch ist für den Chronisten identisch mit dem ganzen Pentateuch, und diesen konnte Saphan allerdings nicht in einem Atem vorlesen.

Nach alledem kann es nicht Wunder nehmen, wenn man über die Glaubwürdigkeit der Chronik als Geschichtsquelle schon sehr harte Urteile gefällt, ja geradezu alles über die älteren Geschichtsbücher Hinausgehende für erfunden erklärt hat. Mehr wird man jedoch dem Thatbestand gerecht, wenn man anerkennt: erstlich, dass der Chronist einen Teil seines Stoffes wirklich aus den so reichlich von ihm citierten Quellen entnommen hat, und zweitens, dass sich unter diesem Stoffe noch allerlei beachtenswerte, ja unanfechtbare Überlieferungen erhalten haben. Was den erstgenannten Punkt betrifft, so ist allerdings richtig, dass tendenziöse Berichte dadurch nicht glaubhafter werden, dass sie irgendwelcher Vorlage entnommen sind. Immerhin ist es noch etwas anderes, wenn der Chronist in gutem Glauben aus seinen Vorlagen aufnahm, was seiner und seiner Umgebung Denk- und Redeweise auf das Beste entsprach, als wenn er selbst Berichte erfunden und sich dabei zur Hervorrufung eines falschen Scheins auf angebliche Quellen berufen hätte.

Dabei lässt übrigens der Charakter des Stoffs ein ziemlich sicheres Urteil über den näheren Charakter der vom Chronisten angeführten Quellen zu. Am häufigsten wird das Buch der Könige von Juda und Israel (oder: der Könige von Israel und Juda; auch

abgekürzt: der Könige von Israel oder „Geschichte der Könige von Israel"), zuletzt bei Jojakim, citiert. Dieses Werk kann nicht identisch sein mit unseren Büchern der Könige, wohl aber mit dem II 24, 27 (vergl. auch II 13, 22) nach seinem vollständigeren Titel angeführten „Midrasch zum Buche der Könige", also einem Sammelwerk, in welchem (wohl erst in nachexilischer Zeit) der Stoff unserer Samuelis- und Königsbücher, zum Teil vielleicht auch Stoffe aus dem sogenannten „grossen Königsbuch" (s. o. S. 62 ff.) zum Zweck der Erbauung umgestaltet waren. Nicht minder wahrscheinlich ist ferner, dass die reichlich citierten Einzelschriften (I 27, 24. 29, 29. II 9, 29. 12, 15. 13, 22. 33, 19) ausser etwa der Biographie Usias von Jesaja (II 26, 22) nur Bestandteile jenes grossen Midraschwerkes gewesen sind, zumal die II 20, 34 angeführte Schrift ausdrücklich als „in das Buch der Könige Israels eingerückt" bezeichnet wird. In ähnlicher Weise wird 32, 32 auf Jes 36—39 und 2 Kön 18—20 verwiesen.

Neben dem midrasch-artigen Stoffe findet sich jedoch auch noch einiges anderwärts nicht erhaltene, urkundliche Material (so namentlich in den Genealogieen Kap. 1—9), das der Chronist aus guter geschichtlicher Überlieferung geschöpft haben kann. Die Entscheidung über den thatsächlichen Wert dieser Notizen muss in jedem einzelnen Falle der kritischen Erwägung vorbehalten bleiben. Leider ist der Text der Chronik (obschon in einzelnen Fällen besser erhalten, als der seiner Vorlagen) im allgemeinen in einem sehr verwahrlosten Zustande.

Was endlich die Abfassungszeit der Chronik (samt den jetzigen Büchern Esra und Nehemia; s. o. S. 108) betrifft, so würde schon I 29, 7, wo für die Zeit Davids nach persischen Dariken gerechnet wird, auf eine sehr späte Zeit führen. Ein solcher Anachronismus war doch nur möglich, wenn jene Münze seit undenklichen Zeiten umlief. Ebenso führt die Bezeichnung des Darius Codomannus als „Darius der Perser" (Neh 12, 22) in die griechische Zeit herab. Dazu stimmt, dass der Neh 12, 22 erwähnte Hohepriester Jaddua nach Josephus (Altert. 11, 7, 8) noch unter Alexander d. Gr. amtierte. Ob man noch weiter herab (nach Kuenen sogar bis ins letzte Viertel des dritten Jahrhunderts) zu gehen habe, hängt namentlich von der Textkritik zu 1 Chr 3, 19 ff. ab. Falls der ursprüngliche Text hier wirklich noch 11 Generationen nach Serubabel kannte, wäre der Chronist frühestens um 250 v. Chr. anzusetzen. Eine andere Deutung von 1 Chr 3, 19 ff. findet jedoch dort nur

6—7 Glieder nach Serubabel erwähnt, und dies führt zu der Ansetzung von Esra-Nehemia-Chronik um 300 v. Chr.

4. Das Buch Ruth. — Das Buch Esther.

Die letzten Erzeugnisse der hebräischen Geschichtsschreibung, deren wir noch zu gedenken haben, spiegeln noch einmal die beiden grossen Richtungen des hebräischen Schrifttums wieder, das Büchlein Ruth die prophetische, das Buch Esther die spezifisch jüdisch-levitische.

Das Buch Ruth, von einem Goethe als „das lieblichste kleine Ganze" bezeichnet, „das uns episch und idyllisch überliefert worden ist", kann nach verschiedenen Spuren erst in nachexilischer Zeit entstanden sein. Abgesehen von gewissen sprachlichen Kennzeichen des persischen Zeitalters, die sich zwar nicht in der Erzählung, wohl aber in den Reden der handelnden Personen finden, lehrt besonders die Stelle 4, 7, dass seit 5 Mos 25, 9 eine geraume Zeit verflossen sein muss; denn der Erzähler muss als einen „vor Zeiten" in Israel geübten Brauch erklären, was im 5. Buch Mose offenbar noch als allbekannt vorausgesetzt wird. Dazu kommt, dass sich der Ursprung des Büchleins aus den Vorgängen nach der Rückkehr Esras (458) vorzüglich erklären lässt. Die unbarmherzige Strenge, mit der Esra (Kap. 9, 1 ff.) die Vertreibung aller ausländischen Frauen erzwang, rief in den beteiligten Familien vielfach heftigen und schliesslich für Jerusalem verhängnisvollen Widerspruch hervor (s. u. S. 178). Und so bezweckt wohl auch unser Idyll — vielleicht auf Grund persönlichster Bekanntschaft mit einer anderen Ruth! — den Eiferern die weise Lehre zu geben, dass nicht alle fremden Frauen der gleichen Verdammnis unterliegen, dass es vielmehr auch solche unter ihnen gebe, die wegen ihrer treuen Hingabe an den Gott Israels und an Glieder seines Volks des höchsten Lobes würdig seien. Dafür ist schon Ruth, die Stammmutter des davidischen Hauses, vollgiltiges Zeugnis.

Ist dies die eigentliche Tendenz des Büchleins, so ist die Annahme unumgänglich, dass sich der Erzähler für die Hauptsache, die Abstammung Davids von Ruth, auf wirkliche Überlieferung berufen konnte. Dafür spricht auch die Nennung Obeds 4, 17. Ob aber diese Überlieferung eine streng geschichtliche war oder nur auf einem Midrasch (zu 1 Sam 22, 3?) beruhte, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls kann bei den Namen der frühverstor-

benen Söhne Elimelechs: Machlon („Siechtum“) und Kiljon („Hinschwinden“) die freie Erfindung nicht geleugnet werden. Aber der geschichtliche Wert des Büchleins liegt für uns nicht in der Bekanntschaft mit den Söhnen Elimelechs, auch nicht in der mit den Ureltern und dem Grossvater Davids, sondern in dem merkwürdigen Zeugnis dafür, was zur Zeit Esras trotz allem Levitismus „die Religion im Leben“ zu bedeuten hatte. Denn wenn auch die ganze Erzählung als lehrhafte Dichtung zu betrachten wäre, die Farben sind sichtlich dem Leben entnommen, und so würde auch die Dichtung zu einem Ehrendenkmale der Religion, die in den rechten Israeliten solche Früchte, in Gestalt inniger Frömmigkeit und opferfreudigen Sinnes, zu zeitigen vermochte!

Ein ganz anderer Geist weht uns aus dem Buch Esther, der Festrolle des Purimfestes, entgegen. Ob diesem Buche irgendwelcher geschichtliche Kern zu Grunde liegt, entzieht sich gänzlich unserem Urteil. Was wir in ihm lesen, stellt eine Art von historischem Roman dar, der nirgends die Probe aushält, wollte man ihn als geschichtlichen Bericht betrachten. Dafür dürfte schon Kap. 1 den durchschlagenden Beweis erbringen. Nach Kap. 2 lebt der unter Jojachin (597) weggeführte Mordechai samt seiner Base noch unter Achaschverosch, d. i. Xerxes, um 480. Dass Haman Kap. 3, anstatt kurzer Hand Mordechai hinrichten zu lassen, alle Juden zu vertilgen beschliesst und nun im ersten Monate gleich für alle elf übrigen das Los werfen lässt, um den geeignetsten Tag für das Morden zu ermitteln, ist noch weniger wunderbar, als dass gleich darauf (also 11 Monate vorher!) der unwiderrufliche Mordbefehl in allen Provinzen bekannt gemacht wird. Und so geht es wunderbar weiter — übrigens in Kap. 4—8 mit äusserst geschickter Steigerung der Spannung — bis zu dem Höhepunkt in Kap. 9, wo über die Niedermetzelung von mehr denn 75 000 persischen Unterthanen durch die Juden berichtet wird und Esther dem Ganzen dadurch die Krone aufsetzt, dass sie vom Könige noch einen zweiten Mordtag erbittet!

Der Zweck des Buches ist deutlich 9, 19ff. angegeben. Es soll der Ursprung des Purimfestes im Monat Adar erklärt werden. Aber die Angabe 3, 7, dass *pur* (doch wohl im Persischen) s. v. a. „Los“ bedeute, lässt sich sprachlich nicht begründen, und überdies hat man längst wahrscheinlich gemacht[1]), dass der Name vielmehr

1) Vergl. dazu bes. de Lagarde, Purim (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wiss. 1885), nach welchem *furdigan* dem persischen *farwar-*

mit dem persischen Furdiganfest zusammenhänge, einem Frühlings- und Neujahrsfest, das zugleich zum Andenken an die Verstorbenen gefeiert wird und bei dem sich die Perser noch jetzt einander Geschenke und Süssigkeiten zusenden (vergl. dazu Esther 9, 19). Welcher andere Anlass für die Juden zur Feier dieses Festes ausserdem vorlag und wie weit sich im Buche E. noch eine Spur dieses Anlasses erhalten hat, ist, wie gesagt, nicht auszumachen. Nur das muss gesagt werden, dass das Buch zugleich ein Denkmal des spezifisch jüdischen Geistes ist, wie er sich unter dem harten Drucke der Fremdherrschaft in der nachexilischen Zeit allmählich herausgebildet hat. Dieser Geist ist selbstverständlich nicht ein irreligiöser. Denn dass im Buche Esther der Name Gottes absichtlich vermieden ist (so ganz deutlich 4, 14), hat seinen Grund offenbar nur in der ängstlichen Scheu, ihn bei der ausgelassenen Feier des Festes zu verunehren. Bei alledem ist das Fest doch ein Dankfest aus Anlass des göttlichen Schutzes, der, durch dreitägiges Fasten erbeten, dem Volke in höchster Bedrängnis zu teil ward. Wohl aber spricht sich in dem Ganzen ein solcher nationaler Dünkel und ein solcher Hass gegen die anderen Völker aus, dass man es begreifen kann, wenn selbst bei den Juden (die doch nachmals dieses Buch höher als alle Propheten geschätzt haben!), geschweige bei den Christen, starke Bedenken gegen die Kanonicität erhoben worden sind. Am meisten wird man wohl dem Buche gerecht, wenn man es nach demselben Massstabe beurteilt wie das Buch Judith. Beide sind recht eigentlich Volksbücher, eine Selbstverherrlichung des Volks und eben dadurch geeignet, das Elend der Knechtschaft eine Weile vergessen zu machen. Aber gegenüber dem irregeleiteten apologetischen Eifer, der um der jüdischen Tradition willen dem Buch Esther die gleiche Würde und Geltung zuerkennen will, wie den Aussprüchen eines Jesaja oder Jeremia, hat ein Christ das Recht, an das Wort des Herrn zu erinnern: Wisset ihr nicht, welches Geistes Kind ihr seid?

---

dîgan, dem (ursprünglich der Austreibung des Todes gewidmeten) Neujahrsfeste der Magier entspricht. Dagegen geht nach Zimmern (ZAW 1891, S. 157ff.) *purim* auf babylonisches *puchru*, d. i. Versammlung (nämlich der Götter am Neujahrstage zur Bestimmung der Schicksale), zurück. Mordechai erinnere an Marduk. Nach Jensen endlich (Zeitschr. für die Kunde des Morgenlands 1892, S. 70; vergl. dazu auch Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 309ff.) entspricht Haman dem elamitischen Gott Humman, Vasthi einer elamitischen Göttin, Esther der Istar.

In betreff der Abfassungszeit lassen sich nur Vermutungen wagen. Dass der Mordechaitag 2 Makk 15, 36 bereits für die Zeit um 160 v. Chr. vorausgesetzt ist, beweist nichts, da das 2. Buch der Makkabäer kaum noch in vorchristlicher Zeit entstanden ist. Dazu stimmt, dass Jesus Sirach das Estherbuch noch nicht zu kennen scheint. Der Grad von Abschliessung gegen andere Völker, von dem das Buch Zeugnis ablegt, erscheint erst nach den makkabäischen Kämpfen begreiflich. Somit dürfte die Ansetzung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. das Richtige treffen.

5. Die Nachtriebe der prophetischen Litteratur (Obadja, Joel, Jona, Jes 24—27, Sacharja 9—14). Der Abschluss des Prophetenkanon.

Haben wir bisher die gesetzgeberische und historische Litteratur bis zu ihren letzten Ausläufern verfolgt, so bleiben uns nun noch drei andere Gattungen des nachexilischen Schrifttums zu besprechen übrig: die Nachtriebe der prophetischen Litteratur, die Überreste der eigentlichen (religiösen und weltlichen) Poesie in den Psalmen und dem Hohenlied, endlich die Erzeugnisse der sogenannten „Weisheitslitteratur“ in Poesie und Prosa, d. i. (abgesehen von einer grösseren Anzahl von Psalmen) die Sprüche, Hiob und der Prediger.

Wenn eine altüberlieferte Meinung Maleachi als den letzten aller Propheten bezeichnet, so trifft sie damit vielleicht insofern das Richtige, als Maleachi ausser durch die Schrift auch durch das mündliche Wort gewirkt haben kann. Dagegen werden alle die Prophetieen, die uns nach Maleachi noch entgegentreten, als rein schriftstellerische Produkte zu betrachten sein. Dafür spricht vor allem, dass sie (abgesehen von dem eigenartigen Jonabuch) fast durchweg stark von den vorexilischen Prophetieen abhängig sind. Dies mag die oben gebrauchte Bezeichnung „Nachtriebe der prophetischen Litteratur“ rechtfertigen. Eine genauere chronologische Bestimmung dieser Schriften ist unmöglich; selbst die Reihenfolge, in der wir sie vorführen, ist nur auf Vermutungen gegründet.

Das Drohorakel Obadjas gegen die Edomiter setzt V. 10—14 zweifellos die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer voraus. Dagegen müssen die neun ersten Verse einer weit älteren Zeit (vielleicht schon dem 9. Jahrhundert) entstammen, da sie bereits Jeremia Kap. 49, 14—16. 9. 10. 7, also in anderer Reihenfolge und

überhaupt minder genau als im Obadja, verwertet werden. Der jetzige Obadja beruht somit auf der Ergänzung einer (auch hinsichtlich der Sprache altertümlich kräftigen) Drohweissagung gegen die Edomiter durch eine erneute Drohung, die auf die Verschuldung Edoms im Jahre 586 zurück- und auf die Vergeltung in der messianischen Zeit hinausblickt. Die Art, wie V. 15 der Gerichtstag Jahwes über alle Völker erwartet wird, führt uns in die Nähe Joels, jedenfalls ins 5. Jahrhundert herab. Übrigens aber ist fraglich, ob sich nicht auch in V. 15—21 noch Überbleibsel des alten Orakels erhalten haben, und ebenso fraglich, ob der Name Obadja V. 1 den Ergänzer oder den Verfasser des ursprünglichen Orakels nennt. Zu letzterem könnte der Abfall der Edomiter unter Jehoram von Juda (um 845) Anlass gegeben haben. Die Feindseligkeit der Edomiter hat sich jedoch auch bei anderen Gelegenheiten den Judäern so oft fühlbar gemacht, dass man auf eine nähere Entscheidung verzichten muss.

Nicht geringere Schwierigkeit bereitet die Ansetzung der Schrift Joels, des Sohnes Pethuels, die in dem Hereinbrechen einer gewaltigen Heuschreckenplage die Anzeichen des „[Gerichts-]Tages Jahwes“ erblickt und Israel dringend ermahnt, durch ernstliche Busse den Ausbruch des göttlichen Zornes abzuwenden. In der That lässt sich Jahwe erbitten (2, 18ff.). Die Verheissung erneuten Erntesegens geht Kap. 3 in die Verheissung anderer Segnungen in der messianischen Zeit über: der Ausgiessung des Geistes Gottes über alle Glieder des Volkes Israel und der endgiltigen Errettung Israels durch das Strafgericht über alle Völker im Thale Josaphat.

In betreff des Verfassers ergiebt sich aus Kap. 1 und 2, dass er in der Nähe des Tempels lebte und (wegen des grossen Gewichts, das er auf die Speis- und Trankopfer, das Fasten und die Versammlung am Tempel legt) höchstwahrscheinlich Priester war. Dass er der früheren vorexilischen Zeit angehört habe, hat man lange aus der Nichterwähnung der Aramäer und Assyrier unter den Feinden des Volks geschlossen. Das auffällige Schweigen des Jerusalemers über den König erklärte man aus der Zeit der Minderjährigkeit des Joas von Juda (um 835). Die Ansetzung Joels im 9. Jahrhundert schien überdies auch durch seine Stellung fast an der Spitze der kleinen Propheten empfohlen. Alle diese Gründe sind jedoch neuerdings fast allgemein als hinfällig erkannt worden. Vielmehr setzt 4, 2ff. unwiderleglich die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, Kap. 1 und 2 aber die nachexilische

Gemeinde (2,16) voraus, in der es keinen König und keine Fürsten, sondern nur Vorsteher (1,14) und Priester, „die Diener Jahwes“ (1,9 u. a.), als Leiter des Volkes giebt und der regelmässige, offizielle Opferkult eine hochwichtige Rolle spielt. Dazu stimmt, dass sich auch nicht der leiseste Hinweis mehr auf Götzendienst oder ähnliche Verirrungen findet, und dass über das Reich Israel völliges Schweigen herrscht. Vielmehr stellt sich Israel jetzt allein in Juda dar (2,27. 4,2. 16). Nimmt man endlich noch hinzu, dass 3,5 offenbar auf längst bekannte Prophetensprüche und zwar auf Obadja 17 (vielleicht auch Jes 34) hinweist, wie 4,18 auf Hesek 47 und 4,19 auf Obadja 10, so wird man über die Ansetzung Joels um 400 v. Chr. nicht in Zweifel sein können. Der sprachliche Charakter des Buchs (so namentlich der Gebrauch des aramäischen Worts für „Ende“ 2,20) erhebt gegen diese Ansetzung keinen Einspruch.

In dem ungefähr gleichzeitigen Jonabuche stellt sich uns das einzige prophetische Buch dar, das eine wichtige religiöse Lehre lediglich in der Form einer Erzählung ausspricht. Der Held der Geschichte Jona, der Sohn Amithais, ist ohne Zweifel identisch mit dem gleichnamigen Propheten, der nach 2 Kön 14,25 unter Jerobeam II (um 760) weissagte. Dass er auch der Verfasser des Büchleins sei, wird in diesem nicht gesagt. Vielmehr macht der Erzähler (3,3) kein Hehl daraus, dass Nineve zu seiner Zeit eine verschollene Grösse war. Die Art, wie die allerwunderbarsten Dinge (2,1. 4,10) als etwas Selbstverständliches berichtet werden, zeigt deutlich, dass es dem Erzähler nicht um die Wunder, sondern um die daran geknüpften Lehren zu thun ist. Die Frage kann somit nur die sein, ob das Ganze als eine Art Parabel oder als die freie Verwertung einer alten Prophetenlegende betrachtet sein will. Das letztere ist wahrscheinlicher wegen der Anknüpfung an eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit. Die Lehre aber, die der Erzähler zu geben beabsichtigt, kann in nichts anderem gefunden werden, als in den Schlussworten 4,10f. Sie lautet einfach: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe. Die einst ergangene Androhung des Zornes Gottes ist nicht ein blindes Verhängnis, das sich unter allen Umständen auswirken müsste, sondern kann — selbst von den Heiden — durch Busse rückgängig gemacht werden, so dass der Liebeswille des Schöpfers gegen alle seine Geschöpfe die Oberhand behält. Offenbar ist die Spitze dieser Belehrung gegen den

ungeistlichen, rachgierigen Sinn solcher Volksgenossen gerichtet, die ein Recht zu haben meinten, über das fortdauernde Ausbleiben des Strafgerichts gegen Babel, wie überhaupt die heidnischen Zwingherren Israels, zu murren. So betrachtet steht das Büchlein, weit entfernt, den Spott der Unverständigen zu verdienen, vielmehr auf der höchsten Höhe prophetischer Anschauung, indem es den Gottesbegriff der Volksreligion (die sogenannte „partikularistische" Betrachtung) in weitester Ferne hinter sich lässt und an neutestamentliche Aussprüche wie 1 Tim 2, 4 erinnert.

In eine spätere Zeit und zwar wohl bis in den Anfang der griechischen Periode herab werden wir durch die ganz merkwürdigen und überaus schwer zu deutenden Kap 24—27 des Jesajabuchs geführt. Dunkle Anspielungen an zeitgeschichtliche Ereignisse (24, 10. 14. 25, 2. 26, 20. 27, 10) sind mit eschatologischen Ausblicken (24, 21 ff. 25, 7 f. 26, 19) zu einem unauflöslichen Ganzen verflochten. Zweifellos ist nur (aus 25, 10), dass der Prophet in nächster Nähe des Tempelbergs, also in Jerusalem, schreibt. Dass der Prophet trotz seiner schwungvollen Redeweise und vielen tiefsinnigen Gedanken nicht mit dem Jesaja des 8. Jahrhunderts identisch sein kann, würde schon durch eine Reihe sprachlicher Erscheinungen, namentlich durch die fast masslos gehäuften Wortspiele, bewiesen sein. Aber auch die früher versuchte Ansetzung vor 588 oder im Exil scheitert an dem biblisch-theologischen Charakter dieser vier Kapitel. Theologumene wie die von der Vernichtung des Todes (25, 8) sind in der früheren nachexilischen Zeit unerhört, und Aussagen wie 24, 21 und 26, 19 haben nur in sehr späten Psalmen und dem Buche Daniel ihre Parallelen.

Als einer der jüngsten Bestandteile sämtlicher Prophetenbücher wird endlich der sogenannte Deuterosacharja, d. i. Sach 9—14, zu betrachten sein. Die der jüdischen Überlieferung entsprechende Herleitung dieser sechs Kapitel von Sacharja, dem Zeitgenossen Haggais, blieb trotz der besonderen Überschrift 9, 1 (welche dann, wie es scheint, von einem Redaktor 12, 1 und Mal 1, 1 nachgebildet wurde) in Kraft, bis der englische Theolog J. Mede († 1638) Sach 9—11 auf Grund von Matth 27, 9 (wo Sach 11, 12 f. offenbar mit Jer 32, 6 ff. verwechselt ist) dem Propheten Jeremia zuschrieb. Dagegen wollte der Hamburger Theolog Flügge 1784 nicht weniger als neun verschiedene Orakel in Sach 9—14 unterscheiden. Die immer erneuten Versuche, das

Rätsel zu lösen, führten zu ganz verschiedenen Ergebnissen. Die schon von Eichhorn gefundene richtige Spur wurde wieder verlassen und — allerdings mit bestechenden Gründen — Kap 9—11 einem Propheten zur Zeit des Ahas (also um 735), 12—14 aber einem solchen zur Zeit Manasses oder (so die meisten) Ende des 7. Jahrhunderts zugewiesen. Diese Lösung des Problems galt Jahrzehnte hindurch als unumstösslich, bis sie 1881 von Stade in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Jahrgang I und II) mit durchschlagenden Gründen erschüttert wurde. Mag auch Stade in der Annahme einer durchgängigen Abhängigkeit des Deuterosacharja von vor- und nachexilischen Propheten zu weit gegangen sein, damit hat er Recht behalten, dass Stellen, wie 9, 8. 11ff. 10, 2. 6. 8ff., auf längst dahinten liegende Gerichte, so namentlich auf die Exilierung der Bewohner beider Reiche, zurückweisen; dass 14, 16 und 20f. (vergl. 2 Mos 39, 30) eine Gestalt des Levitismus vorliegt, wie sie erst in der Zeit nach Esra denkbar ist, und vor allem, dass 9, 13 keine andere Deutung zulässt, als die auf die macedonisch-griechische Weltmacht. Assur und Agypten wären somit verhüllende Bezeichnungen des seleucidischen und des ptolemäischen Reichs. Auf die nähere Ausdeutung von Stellen, wie 11, 8 (ehedem aus 2 Kön 15, 8—14 erklärt) und 12, 10ff. (ehedem auf den Propheten Uria Jer 26, 20ff. oder auf Josia bezogen) muss man verzichten, zumal die Anspielungen an gleichzeitige Ereignisse ganz wie Jes 24—27 oft eng mit den eschatologischen Ausblicken verflochten sind.

Gegen die Ansetzung des Ganzen um 280, bei der Stade schliesslich stehen bleibt, sind namentlich von Kuenen (Einl.[2] II, 411) einige Einwendungen erhoben worden.[1]) Nach ihm stecken in Kap. 9—11 und 13, 7—9 alte Fragmente, die grossenteils aus dem 8. Jahrhundert (um 745 ff.) stammen und von einem nachexilischen Redaktor z. T. seltsam aneinander gereiht und mit Zusätzen versehen worden sind. In der That muss gefragt werden, ob wirklich alle Erwähnungen Ephraims (vergl. bes. 9, 10 und 11, 4—14) nur als Vervollständigung des messianischen Gemäldes betrachtet werden können, obschon Ephraim selbst zur Zeit des Propheten längst im Exil verschollen war. Auch die Er-

1) Auch H. Schultz, Alttestam. Theol.[5] (Gött. 1896) S. 49, bleibt in betreff von Kap. 9—11 und 13, 7ff. bei der Ansetzung in den Wirren nach dem Tode Jerobeams II, während er die Kap. 12. 13, 1—7. 14 gegen 600 v. Chr. entstanden denkt.

wähnung der Teraphim und Wahrsager (10,2) ist für die griechische Zeit sehr befremdlich. Das Gesamturteil über Kap. 9—11 wird indes durch den etwaigen Nachweis einiger Fragmente aus älterer Zeit nicht geändert. Die Kapitel 12—14 setzt Kuenen um 400 an. Ihre Herabrückung in die griechische Zeit fliesse nur aus der vermeintlichen Einheit von Kap. 9—14. Diese sei jedoch von Stade (nach welchem die Kapitel 9 und 10 eine Zusammenstellung der noch unerfüllten älteren Weissagungen, 11—14 aber eine Beleuchtung einzelner Punkte und Restriktionen enthalten) nicht bewiesen. Wie dem nun auch sein mag, die von der jüdischen Überlieferung vollzogene Verbindung von Sach 9—14 mit Kap. 1—8 ist jedenfalls genau so zu erklären, wie die von Jes 40—66 mit Kap. 1—39. Die anonymen Stücke Sach 9—14 (oder 9—11. 12—14) und Mal 1—3 wurden, nachdem sie vielleicht schon durch einen Redaktor in die jetzige Gestalt gebracht und mit Überschriften versehen waren, an das Ende des Buchs der kleinen Propheten gestellt, bis man schliesslich Sach 9—14 irrtümlich als einen Bestandteil des unmittelbar vorhergehenden Buchs betrachtete.

Mit alledem, was über die prophetischen Schriften der nachexilischen Zeit zu sagen war, dürfte der Beweis erbracht sein, dass von einem Absterben der Prophetie mit Maleachi keine Rede sein kann. Aber abgesehen von Joel, Jona, Jes 24—27 und Sach 9—14 zeugen auch mancherlei sonstige Zusätze und wohl auch einzelne Umänderungen in den älteren Prophetenbüchern für den litterarischen Eifer, der bis in die griechische Zeit herab der Prophetie und ihren Erzeugnissen gewidmet ward. Verschiedene dieser Nachtriebe (wie z. B. Jes 23. 32 f., Mich 7, 7 ff., Jer 50 f., Hab 3, Zeph 3, 14 ff.) sind in diesem Abriss bereits früher erwähnt. Auch der Schluss des Amos (9, 8 ff.) wird von zahlreichen Neueren zu den nachexilischen Ergänzungen der alten Prophetensprüche gerechnet. Als äusserste Grenze für den Abschluss des Prophetenkanons als des zweiten Teils der hebräischen Bibel ist die Zeit des Übersetzers des Jesus Sirach (wegen des Verweises auf „das Gesetz und die Propheten“ im Prolog) zu betrachten. Doch hindert nichts, die Schlussredaktion der „vorderen und hinteren Propheten“ bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen, obschon uns von einem offiziellen Akt, durch den die Kanonisierung erfolgte, ebensowenig etwas bekannt ist, wie beim Pentateuch.

6. Das Buch Daniel.

Einem anderen Teile der hebräischen Bibel, aber auch einer anderen Litteraturgattung, gehört das Buch an, das wegen seiner Stellung in der deutschen Bibel zu den „grossen Propheten" gerechnet zu werden pflegt, das Buch Daniel. Dieses gilt der Überlieferung als das Werk eines jüdischen Exulanten, der, am Hofe Nebukadnezars erzogen, unter diesem und seinen Nachfolgern zu hohen Ehren gelangte. Das Buch selbst enthält keine Aussage, dass das Ganze von Daniel verfasst sei. Doch redet er in Kap. 8—11 in erster Person, während Kap. 1—7 in dritter Person von ihm berichtet wird. Seinem Inhalte nach zerfällt das Buch in zwei Teile: die Erzählungen (Kap. 1—6) und die Gesichte (Kap. 7—12).

Dass die Erzählungen, sobald man sie als Berichte über wirkliche Ereignisse betrachtet, den allerstärksten Bedenken unterliegen, ist längst erkannt und durch keinen noch so wohlgemeinten Gegenbeweis je widerlegt worden. Von einer Belagerung Jerusalems im dritten Jahre Jojakims (1, 1) weiss die Geschichte nichts. Die Erwähnung der „Chaldäer" am Hofe Nebukadnezars (2, 2 u. a.) verrät eine Zeit, wo der einstige Volksname schliesslich diese ganz spezielle Bedeutung von Magiern oder Astrologen bekommen hatte. Diese „Chaldäer" reden[1]) zu Nebukadnezar in westaramäischer Sprache statt in der (in zahllosen Keilinschriften erhaltenen) babylonischen. Ungeschichtlich ist ferner: der siebenjährige Wahnsinn Nebukadnezars (4, 30 ff.), Belsazar als Sohn und Nachfolger Nebukadnezars und als letzter König von Babylon, sowie Darius der Meder als Nachfolger Belsazars. Das alles sind Dinge, die ein Zeitgenosse der Ereignisse von 608—536 nimmermehr hätte behaupten können.

Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten mit einem Schlage, wenn man das Buch als das anerkennt, was es in Wahrheit ist: eine Trost- und Mahnschrift aus der Zeit der schweren Bedrängnis der Juden durch Antiochus Epiphanes IV. Und zwar lässt sich der Termin der Abfassung ziemlich genau bestimmen: 8, 14 ist die Wiederweihe des Tempels noch Gegenstand der Erwartung.

1) Der mit 2, 4 beginnende aramäische Teil des Daniel erstreckt sich bis zum Ende des siebenten Kapitels. Aus dem Missverständnis von 2, 4 stammt die ganz irrtümliche Benennung des (auch von Jesu und den Aposteln gesprochenen) westaramäischen Idioms als „chaldäische Sprache".

Sie erfolgte im Dezember 165. Vor diesem Termin, sei es im J. 165 oder kurz zuvor, ist die Abfassung des Buches anzusetzen.

Aus dieser Annahme erklären sich nicht nur Thatsachen, wie das Schweigen Jesus Sirachs über Daniel, die weit fortgeschrittene Ausgestaltung der Engellehre und Eschatologie, sowie die Stellung des Buchs fast am Ende des hebräischen Kanons, sondern vor allem auch der eigentümliche Inhalt. Alles dient einem einzigen Zweck: in schwerer Not, durch die der Fortbestand des Volks und der väterlichen Religion bedroht schien, zum Ausharren zu ermahnen, und zwar zu einem Ausharren um jeden Preis. Diesen Zweck verfolgt der Verfasser auf einem doppelten Wege. Er zeigt an dem Beispiele Daniels (der nach Hesek 14, 14. 20. 28, 3 eine vielgepriesene Persönlichkeit der Vorzeit gewesen sein muss) und seiner Gefährten, dass Gott die treuen Bekenner seines Namens und die eifrigen Beobachter seines Gesetzes vor allem Schaden zu behüten und auch aus der denkbar grössten Lebensgefahr (Kap. 3!) wunderbar zu erretten vermag, so dass auch heidnische Tyrannen zur Anerkennung seiner Macht und Grösse gezwungen werden. Ist dies der einzige Zweck der Erzählungen, so kann man leicht darüber hinwegsehen, dass Daniel, der peinliche Beobachter der Speisegebote (Kap. 1), dann doch als Oberhaupt der heidnischen Magier amtiert, dass er den Traum Nebukadnezars (Kap. 2) nicht bloss deuten, sondern erst erraten muss, dass die Bekehrung Nebukadnezars (2, 46ff.) sogleich darauf (in Kap. 3) vollständig vergessen ist, und vieles andere mehr. Der andere Weg, dessen sich der Verfasser bedient, ist die Form der „Apokalypse", d. h. die Vorhersagung von bereits dahinten liegenden Ereignissen durch eine Prophetenstimme der Vorzeit. So werden bereits in Kap. 2 und 7 die Reihenfolge und der Charakter der vier Weltreiche (des babylonischen, medischen, persischen und griechischen), Kap. 11 aber die Schicksale und Kämpfe der Diadochen bis auf Antiochus IV mit einer solchen Fülle von Einzelheiten offenbart, dass schon in den ersten christlichen Jahrhunderten von heidnischen Kritikern der wahre Standpunkt des Apokalyptikers erkannt wurde[1]). Offenbar hoffte der Verfasser (und gewiss nicht ohne Grund!), durch die Wahl gerade dieser Ein-

1) Dieser wahre Standpunkt ergiebt sich übrigens auch aus Kap. 9. Hier betrübt sich Daniel über das Nichteintreffen der Weissagung Jer 25, 11, während doch damals (ca. 538) noch gar nicht 70 Jahre, sondern höchstens 50 seit dem Beginne des Exils verflossen waren.

kleidungsform tieferen Eindruck zu machen und so seinen Zweck nur um so sicherer zu erreichen. Die Form der Apokalypse gestattete, den Gedanken auf das schärfste hervortreten zu lassen, auf welchen ihm alles ankam: alle diese Wirrsale und Verfolgungen, alle die blutigen Greuel und Entweihungen des Heiligen, die das Volk Gottes erleben musste, sind nur die letzten Vorboten der Erlösungszeit, in der über die Lästerer und Verstörer Gericht gehalten und „die Herrschaft, Gewalt und Macht der Reiche unter dem ganzen Himmel dem Volke der Heiligen des Höchsten verliehen wird. Und sein Reich wird ein ewiges Reich sein!“ (Kap. 7, 26 f.; vergl. auch 12, 1 ff.)

7. Die poetischen Bücher.

a) Der Psalter.

Unter den sogenannten „poetischen Büchern“ [1]) nimmt hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Bedeutung der Psalter, das Gesangbuch der nachexilischen jüdischen Gemeinde und das vornehmste Gebetbuch der Christenheit, weitaus die erste Stelle ein. In seiner jetzigen Gestalt ist er eine Sammlung von 150 [2]) lyrischen (z. T. auch lyrisch-didaktischen oder elegischen) Gedichten, die insgesamt (so auch das „Hochzeitslied“ Ps 45) religiösen Inhalts und zum Behufe der Erbauung der nachexilischen Gemeinde, namentlich beim Gottesdienste, zusammengestellt sind. Hundert derselben werden bestimmten Verfassern zugeschrieben, und zwar einer (Ps 90) Mose, 73 (in der griechischen Bibel, die überhaupt in den Überschriften vielfach von der hebräischen abweicht, 83) David, zwei (72. 127) Salomo, zwölf (50. 73—83) Asaph, je einer Heman und Ethan (88, 89), zehn (abgesehen von Ps 88) den Korachiten. 16 Psalmen haben sonstige Überschriften;

1) Als poetische Bücher im engeren Sinne gelten der jüdischen Überlieferung die Psalmen, die Sprüche und Hiob. Diese drei sind daher auch nach einem anderen System accentuiert, als die 21 anderen Bücher.

2) Die Zählung der Psalmen schwankt sogar in hebräischen Handschriften. In der griechischen und lateinischen Bibel werden mit Recht Ps. 9 und 10 zu einem zusammengefasst, ebenso (mit Unrecht) Ps 114 und 115; dagegen werden Ps 116 und 147 (gleichfalls mit Unrecht) in zwei zerlegt. (Ausser Ps 9 und 10 sind übrigens auch Ps 42 und 43, sowie 117 und 118 irrtümlich getrennt; Ps 108 ist eine Kompilation aus Ps 57, 8—12 und 60, 7—14.)

34 („die verwaisten") entbehren jeder Beischrift. Da mit Asaph, Heman, Ethan ohne Zweifel die davidischen Sangesmeister gleiches Namens (1 Chr 15, 17) gemeint, auch die Korachiten wohl als Zeitgenossen Davids gedacht sind, so dürften sämtliche Angaben in betreff der Psalmendichter wenigstens in Ps 1—89 (s. u.) von der Voraussetzung ausgehen, dass kein Psalm jünger sei, als das davidisch-salomonische Zeitalter. Denn die Meinung, jene Überschriften wollten ursprünglich gar nicht den Verfasser bezeichnen, sondern nur ausdrücken, dass der Psalm der nach David oder Asaph u. s. w. benannten Abteilung des Tempelchors zuzuweisen sei[1]), scheitert an der Überschrift von Ps 90 und vor allem an denen zu Ps 51 f. 54. 56 f. 59 f. 63. Dasselbe gilt von der Annahme, „von David u. s. w." solle auf das nach David u. s. w. benannte Liederbuch hinweisen, dem der Psalm entnommen sei (so Bäthgen, Psalmen, S. VII). Nur die Überschrift „von den Korachiten" lässt sich auf diesem Wege (mit Hupfeld) befriedigend erklären.

Der Umstand nun, dass in den Überschriften sehr oft erweislich späte Psalmen (vergl. z. B. in betreff Salomos oben S. 12) auf Grund reiner Vermutungen bestimmten Verfassern zugeschrieben und dass in den oben erwähnten Psalmen vom 51. an Ereignisse aus dem Leben Davids (auf Grund der Samuelisbücher) als geschichtliche Anlässe auch für offenbare Gemeindelieder angeführt werden, zwingt zu dem Urteil, dass alle diese Überschriften spätere Zuthaten sind und daher einer Beweiskraft hinsichtlich der Verfasser und der Entstehungszeit der einzelnen Psalmen durchaus entbehren. In betreff Davids verweisen wir auf das oben S. 10 Bemerkte. Was dort von der Möglichkeit gesagt ist, dass in die nachexilischen Liedersammlungen aus irgend einem vorexilischen Liederbuche thatsächlich davidische Lieder oder doch Bruchstücke solcher übergegangen sind, muss jetzt dahin verallgemeinert werden: der jetzige Psalter enthält höchstwahrscheinlich eine ziemliche Anzahl vorexilischer Lieder oder Liederfragmente. Dafür spricht, abgesehen von den sogenannten Königspsalmen, 20. 21. 45, die nur als Lieder aus vorexilischer Zeit zu begreifen sind, und mannigfachen Spuren altertümlicher Redeweise, namentlich ein Umstand. So energischer Widerspruch gegen die Notwendigkeit des Opferkultus, wie er sich 40, 7. 50, 8 ff. und 51, 18 f. (nur mühsam ab-

1) So de Lagarde, Orientalia II, 13.

geschwächt durch den liturgischen Zusatz V. 20 f.) findet, konnte nur dann in das Tempelgesangbuch Eingang finden, wenn die Psalmen, die ihn enthielten, schon seit längerer Zeit mit einer Art von kanonischem Ansehen bekleidet waren. Übrigens aber beruht die Altersbestimmung der einzelnen Psalmen meist auf subjektiven Gründen und ist daher leicht dem Irrtum unterworfen. Denn die Zurechtmachung der Lieder für den gottesdienstlichen Gebrauch dürfte vielfach (ganz wie in unseren Gesangbüchern) nicht ohne stärkere Eingriffe in ihre ursprüngliche Gestalt erfolgt sein. Wie müssig übrigens der Streit über jene Beischriften ist, muss gerade dem recht klar werden, der die Psalmen zu dem Zwecke braucht, zu dem sie gesammelt sind. Was in aller Welt hat die unerschöpfliche Erbauungskraft von Liedern wie Ps 23. 90. 103. 121. 127 und vielen anderen mit der Frage zu thun, ob sich irgend ein nachexilischer Redaktor mit seiner Zuweisung an David oder Mose oder Salomo geirrt habe oder nicht?

Dass die (fast durchaus völlig dunklen) musikalischen Über- und Beischriften sämtlich mit der Tempelmusik und dem Tempelgesang der nachexilischen Zeit zusammenhängen und daher zumeist wohl erst nachträglich, wenn auch nicht etwa erst bei der Schlussredaktion des Psalters, beigefügt sind, ist jetzt so gut wie allgemein anerkannt. So erklärt sich auch, dass ein und derselbe Psalm (14 und 53) bei der Aufnahme in verschiedene Sammlungen verschiedene Überschriften erhalten konnte. Ausdrückliche Erwähnung des liturgischen Anlasses findet sich in den Überschriften zu Ps 30. 38. 70. 92. 100.

Die stufenweise Entstehung des jetzigen Psalters aus kleineren Sondersammlungen ist allmählich durch folgende Beobachtungen aufgehellt worden. Seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. ist die Einteilung des Psalters in fünf Bücher bezeugt, mag auch die Beifügung besonderer (jedoch stets unvokalisierter) Überschriften, wie „erstes Buch“ u. s. w., in den hebräischen Bibelhandschriften erst viel später erfolgt sein. Der Schluss der einzelnen Bücher ist je am Ende von Ps 41. 72. 89. 106 durch eine sogenannte Doxologie (Lobpreisung) kenntlich gemacht; als Doxologie zum fünften Buche dient der ganze 150. Psalm. Da nun die Doxologie zu Ps 106 bereits 1 Chr 16, 36 mitcitiert scheint, so schloss man daraus früher, der Chronist müsse den Psalter bereits in seiner gegenwärtigen Gestalt samt der Einteilung in fünf Bücher gekannt haben. Neuerdings ist jedoch mehr und mehr die um-

gekehrte Annahme durchgedrungen, dass die Doxologie in 1 Chr 16, 36 ursprünglich und somit in Ps 106, 48 nachgetragen sei, wohl um auf das dritte Buch ein viertes mit der gleichen Anzahl von Psalmen (17) folgen zu lassen. Da sich nun hinter Psalm 72 die (von den Punktatoren als Bestandteil des Textes betrachtete) Unterschrift findet: „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais", so ist klar, dass das dritte Buch (Ps 73—89) von einem Redaktor herrührt, der eine Sammlung davidischer Lieder durch eine Nachlese nichtdavidischer (aber wohl bereits den Sangesmeistern Davids zugeschriebener) Lieder ergänzen wollte. Eine nähere Betrachtung von Ps 1—72 ergiebt jedoch, dass auch dieser Teil nicht eine einheitliche Sammlung repräsentiert. Erstlich müssen Ps 42—49 (korachitische Psalmen) und der Asaph-Psalm 50 ursprünglich mit Ps 73—89 ein Ganzes gebildet haben. Die Unterschrift hinter Ps 72 (ursprünglich wohl hinter Ps 71) kann sich ihrem Wortlaute nach nur auf Ps 3—41 und 51—71 bezogen haben. Denn diese Lieder sind sämtlich David zugeschrieben ausser Ps 10, der zweiten Hälfte von Ps 9[1]), Ps 33. 66. 67. 71; doch bezeichnet die griechische Bibel auch Ps 33. 67 und 71 als davidische.

Dass aber Ps 3—41 durch die Schlussdoxologie mit Recht als eine besondere Sammlung gekennzeichnet sind, ergiebt sich erstlich aus der zweimaligen Aufnahme derselben Psalmen (14 = 53; 40, 14ff. = 70), sodann aber auch aus folgender Entdeckung Ewalds. Während das erste Buch 278mal den Gottesnamen Jahwe braucht, nur etwa siebenmal den Namen Elohim (Gott), wo man Jahwe erwarten sollte, überwiegt von Ps 42 ab bis Ps 83 Elohim in solchem Grade, dass den 43 Stellen mit Jahwe 200 Elohim gegenüberstehen. Dies lässt sich — zumal nach der Vergleichung von Ps 14 und 53 — nur so erklären, dass irgend ein Redaktor in der Sondersammlung 42—83 (also noch ohne die Nachlese korachitischer und anderer Psalmen 84—89) aus Gründen religiöser Scheu den Gottesnamen Jahwe durch Elohim zu ersetzen trachtete, ohne freilich damit ganz zum Ziele zu gelangen, zumal sich häufig (so besonders auffällig Ps 50, 1; vergl. auch 59, 6.

1) Dass Ps 9 und 10 ursprünglich einen Psalm bildeten, ergiebt sich (abgesehen von dem Mangel einer Überschrift zu Ps 10) aus der alphabetischen Anordnung der Versanfänge. Diese ist in Ps 9 fast vollständig (bis zu dem 10. Buchstaben des Alphabets), in Ps 10 wenigstens in V. 1 und V. 12ff. erhalten.

68, 19. 80, 5. 20) Jahwe neben Elohim oder *adonaj* („Herr") im Texte behauptete.

Nach alledem wird die allmähliche Entstehung des Psalters so zu denken sein: den Grundstock bildete Ps 3—41 als erste Sammlung davidischer Lieder, die etwa zur Zeit Esras veranstaltet wurde. Ihr folgte etwa gegen das Ende der persischen Zeit eine zweite Sammlung davidischer Lieder (51—71), sowie von Liedern der Zeitgenossen Davids (42—49. 50. 72. 73—83) mit einer abermaligen Nachlese (84—89). Die dritte Sammlung (90—150) dürfte geraume Zeit später fallen und fast durchweg jüngere und jüngste Psalmen bis herab in die Zeit Simons, des Begründers der hasmonäischen Dynastie (142ff. v. Chr.), enthalten. Für den zeitlichen Abstand der dritten von der zweiten Sammlung spricht vor allem, dass in Psalm 90—150 die musikalischen Über- und Beischriften, die doch dem Chronisten noch ganz geläufig zu sein scheinen, vollständig fehlen. Es muss also in der Zeit nach ihm eine Umgestaltung der Tempelmusik stattgefunden haben, und zwar war sie eine so gründliche, dass jene alten musiktechnischen Bezeichnungen schon der alexandrinischen (griechischen) Übersetzung der Psalmen gänzlich unbekannt sind. Innerhalb der letzten Sammlung sind übrigens deutlich mehrere zusammengehörige Gruppen zu unterscheiden: so Ps 92—100. 104—107. 111—117 und besonders die herrliche Gruppe der „Wallfahrtslieder" Ps 120—134. Vielleicht erst vom letzten Redaktor wurden der ganzen Sammlung die namenlosen Psalmen 1 und 2 (die noch Apostelgesch 13, 33 als einer gerechnet sind) vorangestellt, der eine als eine Art Programm der ethischen Grundgedanken des Psalters, der andere als ein solches der theokratischen und messianischen Hoffnungen desselben. Doch wäre auch möglich, dass einer von beiden schon einer früheren Sammlung als Einleitung gedient hätte. Durch obige Ansetzung der drei Sammlungen ist übrigens nicht ausgeschlossen, dass nachträglich noch einige Verschiebungen stattgefunden haben, namentlich auch, dass einzelne makkabäische Psalmen (so höchstwahrscheinlich Ps 44. 74. 83) bereits in die zweite Sammlung eingedrungen sind.

Die religiöse und religionsgeschichtliche Bedeutung des Psalters ist nicht leicht zu hoch anzuschlagen. Das durch Esra zur herrschenden Macht gewordene priesterliche Gesetzbuch erweckt durch seine überaus starke Betonung aller der Hand-

lungen, die auf äussere Reinigkeit und die Beschaffung von Sühne im Kultus und Leben hinzielen, leicht den Schein, als ob das ganze Zeitalter seit Esra durchaus im Opferdienst und Cerimonialgesetz aufgegangen sei oder doch die weitaus wichtigste Bethätigung des religiösen Bedürfens und Empfindens in ihnen erblickt habe. Nicht als ob das Priestergesetz eine Beobachtung des Cerimonialgesetzes ohne entsprechende Gesinnung, opera operata ohne Glauben und persönliche Hingabe an Gott und den Nächsten, gewollt hätte. Aber der tiefgreifende Unterschied besteht allerdings, dass die echt prophetische Anschauung, wie sie uns Am 5, 25. Hos 6, 6. Jes 1, 11ff. Mich 6, 6ff. Jer 7, 21ff. in überaus kräftigen Zeugnissen vorliegt, Opfer und äussere Handlungen für gleichgiltig und entbehrlich hielt — zum deutlichen Beweis, dass sie von einer göttlichen Anordnung in betreff dieser Dinge noch nichts wusste. Dagegen steht der Priesterkodex deutlich auf dem Standpunkte, dass er die vom Gesetze geforderten Opfer und äusseren Handlungen als die vornehmste und schlechthin unerlässliche Bethätigung der gottgefälligen Gesinnung betrachtet.

Durch den Psalter nun werden wir belehrt, dass neben der gesetzlichen Richtung eine andere nicht minder mächtige herging und selbst im Tempelkult zu Bedeutung gelangte, die wir nur als eine Fortsetzung und würdige Darstellung der prophetischen Gedankenwelt bezeichnen können. Wenn wir von Ps 119 absehen, ist der Hinweis auf das „Gesetz" im Psalter ein auffällig spärlicher, und wo er sich findet, gilt er fast immer (vergl. z. B. 1, 2. 19, 8ff. 37, 31) der sittlich reinigenden und bewahrenden Wirkung, nicht der kultischen Bedeutung des Gesetzes. Dafür aber — welche Fülle von Zeugnissen für jede Art innigsten und wahrhaftigsten religiösen Empfindens, in herzlichem Bitten und Danken, in weltüberwindendem Glauben und Vertrauen, in seligster Gemeinschaft mit Gott! Ja, selbst die oben erwähnte ächt prophetische Anschauung vom Opfer findet hier (Ps 40, 7. 50, 8ff. 51, 18f.) noch einmal einen kräftigen und, wie schon früher bemerkt, in der nachexilischen Kultusgemeinde geradezu befremdenden Ausdruck. Aber auch jene höchsten Erwartungen, die wegen ihrer Bedeutung für das Ganze der göttlichen Heilswege alle anderen prophetischen Gedanken an Wichtigkeit überragen, — die Idee des messianischen Reichs als eines dank dem Missionsberuf Israels alle Heiden umspannenden Gottesreichs, kurz die

Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion, — auch sie sind im Psalter durch zahlreiche klassische Äusserungen bezeugt.[1])

Zur rechten Würdigung des Psalters hat namentlich eine längst gemachte, aber auch oft und lange wieder vergessene Beobachtung beigetragen: dass in einer grossen Zahl von Psalmen nicht ein einzelner Frommer, sondern die fromme Gemeinde der nachexilischen Zeit redet. Es steht dies in Zusammenhang mit der Thatsache, dass von Haus aus nicht das Individuum, sondern das Volk als das Subjekt der Religion Israels zu betrachten ist. Das Volk ist von Jahwe erwählt, durch die Machtthaten seines Arms aus der ägyptischen Sklaverei losgekauft und damit sein Eigentum geworden. Anderwärts heisst es sein erstgeborener Sohn (2 Mos 4, 22; vergl. Hos 11, 1). Dem Volke gelten die Gerichtsdrohungen, wie die Verheissungen der Wiedererstehung aus dem Exil und der messianischen Zeit. Nun würde es allerdings eine arge Übertreibung sein, wenn man in den Psalmen nirgendwo Zeugnisse individueller Frömmigkeit, individueller religiöser Erfahrungen und Bedürfnisse anerkennen wollte, alles nur aus der Seele der betenden Gemeinde heraus geredet dächte. Abgesehen davon, dass bei der Aufnahme der Lieder in das Gemeindegesangbuch manche individuelle Züge unterdrückt oder umgewandelt sein mögen, bedarf jener Satz von dem Volk als dem Subjekt der israelitischen Religion wenigstens für die nachexilische Zeit sehr der Einschränkung. Insbesondere durch Jeremia war die Loslösung der Religion von ihrem engen Zusammenhange mit Staat und Volkstum angebahnt worden; der „neue Bund“ sollte nach ihm (31, 33) im innersten Herzen jedes Einzelnen wirklich werden. Und so wäre es in der That eine verkehrte Annahme, wollte man „Individualpsalmen“ ganz in Abrede stellen oder bei den Gemeindepsalmen lebendigsten persönlichen Anteil des Dichters an der Trauer oder der Freude der Gesamtheit leugnen. Durch alles dies wird jedoch nicht ausgeschlossen, dass eine ziemlich grosse Anzahl von Psalmen, mit deren Deutung man sich ehedem nutzlos gequält hat (wir rechnen da-

1) Vergl. über diesen Punkt, der früher infolge einer allzu mechanischen Auffassung des Begriffs „messianische Weissagung“ vielfach schief beurteilt worden ist, die treffliche Darlegung von Stade in „Zeitschr. für Theol. und Kirche“ II (1892), 369ff.

hin u. a. auch 3. 4. 7. 9f. 11. 13 und ganz besonders 22), durch die Auffassung als Gemeindepsalmen sofort helles Licht empfangen.[1])

b) Das Hohelied.

In eine ganz andere Welt werden wir durch die Proben lyrischer Dichtung versetzt, die uns im „Lied der Lieder" oder „Hohenlied" erhalten sind. Allerdings mögen sie ihre Aufnahme in den Kanon, die übrigens nicht ohne Bedenken erfolgte, nur dem doppelten Umstande verdanken, dass man sie für ein Werk Salomos hielt und durchweg allegorisch zu deuten wusste — in der Synagoge auf das Verhältnis Jahwes zu der israelitischen Gemeinde, in der christlichen Kirche auf dasjenige Christi zu der Kirche als seiner Braut. Aber diese allegorische Deutung muss bei näherer Betrachtung des Wortlauts ohne Widerrede als eine Gottes oder Christi unwürdige abgewiesen werden. Denn eben dieser Wortlaut lässt nur an eine Verherrlichung irdischen Liebesglücks und zwar vorwiegend nach seiner sinnlichen Seite denken. Daneben fehlt es freilich nicht an Stellen, die die bräutliche oder eheliche Liebe unter einem weit höheren Gesichtspunkte preisen (vergl. bes. 8,5ff.). Aus ihnen entnahm man nach dem Preisgeben der allegorischen Auslegung das Recht, in dem Hohenlied überhaupt eine Verherrlichung der monogamischen Liebe als der von Gott gewollten Gemeinschaft im Gegensatze zu allen Verzerrungen durch die Haremswirtschaft der Grossen zu erblicken. Diese Auffassung ging fast immer Hand in Hand mit der Annahme, dass uns im Hohenlied ein Drama oder Singspiel vorliege, in welchem die bräutliche Liebe eines ländlichen Paares (eines Hirten und der Sulamith), ihre gewaltsame Trennung durch Salomo, der Sulamith in seinen Harem entführt, das vergebliche Werben Salomos, die Standhaftigkeit Sulamiths und endlich ihre glückliche Wiedervereinigung mit dem Geliebten in Handlungen und Wechsel-

1) Die Annahme zahlreicher Gemeindepsalmen ist in neuerer Zeit besonders von Olshausen, Reuss und Cheyne zur Geltung gebracht worden. Ausserdem verweisen wir auf die prinzipielle Erörterung dieser Streitfrage von Smend („Über das Ich der Psalmen") in der Zeitschr. für die alttestam. Wissensch. 1888, S. 49ff., die konsequenteste Durchführung der Theorie vom Kollektivsubjekt, sowie von Beer („Individual- und Gemeindepsalmen", Marburg 1894), der eine vermittelnde Stellung einnimmt.

gesängen vorgeführt werde. Zahllos sind die Versuche[1]), den Inhalt des Hohenlieds in der angegebenen oder in ähnlicher Weise — meist unter Zuhilfenahme von Blattverschiebungen in den Handschriften — in Akte und Scenen zu zerlegen und auf die handelnden Personen (Salomo, Sulamith, den Hirten), vielleicht auch auf ein zweites Liebespaar, endlich die Männer und Töchter Jerusalems (als Chor) zu verteilen. Dass alle diese Gliederungen im Texte schlechterdings durch nichts angedeutet sind und dass infolge dessen auch nicht zwei dieser Dramatisierungen miteinander übereinstimmen, mag noch als die geringste Schwierigkeit gelten. Grösser ist die andere, dass auf genuin semitischem Boden, zumal in alter Zeit, das Drama unbekannt und ein Verkehr unter Brautleuten, wie der im Hohenlied vorausgesetzte, unerhört ist. Weit natürlicher erscheint schon die Annahme, dass das Hohelied aus einer Anzahl einzelner Liebeslieder, sei es einer oder mehrerer Dichter, bestehe. Vollständig aber scheint uns das Rätsel erst durch die Aufklärungen gelöst zu sein, die Wetzstein[2]) auf Grund eigener Anschauung aus noch heute bestehenden Sitten der arabischen Bevölkerung in Syrien und Palästina gegeben hat. Darnach enthält das Hohelied Hochzeitsgesänge (resp. Fragmente solcher), wie sie am Hochzeitstage selbst und in den ersten sieben Tagen darnach von den Brautführern, dem Chor der Männer und Frauen, aber auch dem jungen Paare selbst, z. T. unter Spiel und Tanz, gesungen werden. Diese sieben Tage heissen „die Königswoche", weil der junge Ehemann und die junge Frau während dieser Zeit die Rolle von König und Königin spielen und von einer Art Thron aus, der auf der Tenne als Ehrensitz für sie aufgeschlagen ist, die Huldigungen der ganzen Ortschaft und selbst der Nachbargemeinden entgegennehmen. Es ist merkwürdig, wie sich viele ganz rätselhafte Stellen des Hohenlieds (so z. B. 7, 1ff. als Be-

1) So noch neuerdings, um nur die wichtigsten zu nennen, von Stickel (Berl. 1888), Bruston (Paris 1891), Herzog (Berl. 1893), Martineau (im Amer. Journal of Philology XIII, 3) und in recht ansprechender Weise von Rothstein (Halle 1893).

2) Zuerst in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. 1868, S. 105f., dann in dem Aufsatz über „Die syrische Dreschtafel" in Bastians Zeitschrift für Ethnographie (1873) und in Delitzsch' Kommentar über das Hohelied (Lpzg. 1875), S. 162ff. Weitere Beiträge zur Erklärung auf Grund der Hypothese Wetzsteins giebt Budde in „The Song of Salomon" (New World 1894, p. 56ff.), sowie in den Preussischen Jahrbb., Okt. 1894, S. 92ff.

gleitung zum Schwerttanze der Braut) durch obige Voraussetzung in überaus einfacher Weise erklären. Unter anderem versteht sich so auch von selbst, dass weder Salomo 3, 7ff. mit dem historischen Salomo etwas zu thun hat, noch Sulamith (7, 1) ein Eigenname ist. Beide Bezeichnungen sind als Vergleiche gemeint, und zwar ist Sulamith (in der griechischen Bibel „Sunamit") ein Hinweis auf jene Abisag von Sunem[1]), die nach 1 Kön 1, 3f. als die schönste der damaligen Jungfrauen Israels zur Pflegerin des greisen David bestimmt ward. Besondere Hervorhebung verdient noch die sehr richtige Bemerkung Buddes (am Schluss der S. 134 angeführten englischen Abhandlung), dass allerlei Anstössiges im Hohenlied weit harmloser und unverfänglicher erscheinen muss, wenn es in den Rahmen althergebrachter Hochzeitsbräuche und Hochzeitslieder gehört. Als Entstehungszeit dieser Hochzeitslieder wird schon aus sprachlichen Gründen, namentlich auch wegen der Verwendung verschiedener griechischer Wörter, frühestens die erste griechische Zeit anzunehmen sein.

8. Die Denkmäler der „Weisheitslitteratur".

a) Die Sprüche.

Einen letzten Abschnitt haben wir den Denkmälern der sogenannten Chochma = (Weisheits-)Litteratur zu widmen, die in dem Kanon des Alten Testaments Aufnahme gefunden haben. Wir lassen hierbei auf sich beruhen, ob „die Weisen" schon in vorexilischer Zeit eine besondere Zunft (neben den Priestern und Propheten) gebildet haben. Durch Jer 18, 18 wird dies höchst wahrscheinlich, und sicher war es nach allerlei deutlichen Spuren (vergl. bes. Spr 1, 6. 13, 14. 22, 17. 24, 23. Pred 12, 11) in der nachexilischen Zeit der Fall. Dabei werden wir freilich über die Zusammensetzung und Verfassung dieser Genossenschaften, über den Umfang und die Methode ihrer Forschung fast ganz im Dunklen gelassen. Nur soviel ergiebt sich aus zahlreichen Stellen des Spruchbuchs (1, 4. 8. 2, 1. 3, 1. 4, 1 u. s. w.), dass die Thätigkeit der Weisen nicht nur den Beratungen und Disputationen untereinander, son-

1) Diese zweifellos richtige Deutung des nur einmal vorkommenden Namens gab Stade in der Gesch. Israels I, 292; s. die nähere Begründung bei Budde a. a. O. S. 63f.

dern vor allem der Unterweisung der Jünglinge (der „Söhne, d. h. Schüler der Weisen“) gewidmet war. Über die Gegenstände ihrer Forschung und Lehre aber geben uns die im Alten Testament erhaltenen Weisheitsbücher wenigstens zum Teil Auskunft. Grundlage und Voraussetzung ist überall die von den Vätern ererbte Religion Israels, denn „die Furcht Jahwes ist der Anfang — man könnte auch übersetzen: die Hauptsache bei — der Erkenntnis“ (Spr 1, 7). Dabei tritt jedoch die kultische Seite der Religion, somit auch die Anlehnung an das priesterliche Gesetz, fast ganz zurück und die prophetische Richtung dementsprechend in den Vordergrund. Das Wichtigste aber ist: die Religion, auf deren Grunde sich die Weisheit aufbaut, ist nicht mehr (vergl. dazu oben S. 132) Sache des Volksganzen, sondern des Individuums. Die Lehren der Weisheit, die Lösung der Probleme, mit denen sie sich beschäftigt, sollen dem Einzelnen Fingerzeige für kluge Lebensführung und wahrhaften Lebensgenuss gewähren, aber auch Beruhigung über quälende Zweifel, Gewissheit über tröstliche Wahrheiten, die eben die einzelne Menschenseele angehen. Näher betrachtet beschäftigen sich von den drei alttestamentlichen Weisheitsbüchern: die Sprüche mit allerlei einzelnen Regeln der Lebensführung, das Buch Hiob mit einer religionsphilosophischen Streitfrage von höchster Wichtigkeit, der Prediger endlich mit der Frage nach der Möglichkeit einer geschlossenen Weltanschauung überhaupt.

Als der Kern des Spruchbuchs ist ohne Zweifel Kap. 10, 1—22, 16 zu betrachten. An der Spitze dieses Teils steht die Überschrift „die Sprüche Salomos“, die nachmals (1, 1) auf das ganze Buch übertragen wurde. Sie beweist für eine alte, auch durch 1 Kön 5, 9 ff. bezeugte Überlieferung von Salomo als dem Urbilde der „Weisen“ und namentlich auch als Hauptbegründer der Spruchweisheit. Wie viele freilich von den 375[1]), meist in sogenanntem antithetischen (gegensätzlichen) Parallelismus auftretenden Versen Salomo selbst zuzuschreiben seien, ist ganz ungewiss (vergl. dazu das oben S. 11 f. Bemerkte). Einen ersten Anhang dazu bilden „die Worte von Weisen“ Kap. 22, 17—24, 22,

1) Behnke (Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1896, S. 122) bemerkt, dass 375 dem Zahlenwert der Konsonanten von *šᵉlomoh* (Salomo; vergl. 10, 1) entspricht; ebenso 136, die Zahl der Verse der 2. Sammlung (25, 1 bis 29, 27) dem Zahlenwert der Konsonanten des Namens *chizqijahu* (Hiskia; vergl. 25, 1).

einen zweiten die zwölf Verse Kap. 24, 23—34. Auch diese erheben laut Überschrift nicht den Anspruch, von Salomo herzurühren. Eine zweite Hauptsammlung liegt in Kap. 25, 1—29, 27 vor mit der Überschrift: „Auch dies sind Sprüche Salomos, welche die Männer Hiskias, des Königs von Juda, zusammengestellt haben." Woher diese Angabe, die wegen des „auch" erst von einem späteren Redaktor herrühren kann, genommen ist, vermögen wir nicht zu beurteilen. Denn der Annahme, dass „die Männer Hiskias" auf diese Weise ihre eigene Sammlung an die erste Hauptsammlung salomonischer Sprüche angeschlossen hätten, steht mehrfaches Vorkommen derselben Sprüche in beiden Abteilungen entgegen (wie denn überhaupt von den 541 Sprüchen des ganzen Buchs über 100 wiederholt erscheinen). Übrigens wird sich nachher zeigen, dass doch auch für diesen Teil eine letzte Überarbeitung in nachexilischer Zeit angenommen werden müsste. Als Anhänge der zweiten Hauptsammlung erscheinen: 1) die Worte Agurs, des Sohnes Jakes (Kap. 30); 2) die Worte des Königs Lemuel (31, 1—7) und 3) das alphabetische Lob der tugendhaften Hausfrau (31, 10 bis 31). Die Behauptung der jüdischen Überlieferung, dass Agur und Lemuel mystische Bezeichnungen Salomos seien, scheitert schon an dem sprachlichen Charakter dieser Sprüche; dieser weist vielmehr auf die spätere nachexilische Zeit.

Erst nach Abschluss der bisher besprochenen Sammlung oder doch der Hauptmasse von Kap. 10—29 kam der Prolog (Kap. 1 bis 9) hinzu, der nach einer Gesamtüberschrift und kurzen Einleitung zum ganzen Buche (1, 1—6) teils in allgemeinen Ermahnungen zur Aneignung der Weisheit unter beständigen Hinweisen auf ihre segensreichen Früchte, teils in Warnungen vor verschiedenen einzelnen Sünden und Thorheiten verläuft und mit einer schwungvollen Rede der Weisheit selbst, in der sie feierlich zu dem von ihr bereiteten Mahle einladet, abschliesst (Kap. 8 f.). Namentlich dieser Schluss mit seiner eigentümlichen Personifikation der Weisheit setzt eine längere Pflege der religionsphilosophischen Spekulation voraus, und der Abschluss des jetzigen Spruchbuchs kann daher frühestens in die Mitte des 4. Jahrhunderts gesetzt werden. Übrigens lehren die zahlreichen Zugaben von anderweitigen Sprüchen in der griechischen Übersetzung, dass es auch nach der Feststellung des uns vorliegenden kanonischen Spruchbuchs nicht an Bemühungen um die Erweiterung und Ausgestaltung desselben gefehlt hat. Die oben angedeutete letzte Über-

arbeitung auch der älteren Sammlungen in nachexilischer Zeit muss deshalb angenommen werden, weil sich nur so das gänzliche Fehlen irgendwelches Hinweises auf den Götzendienst erklären lässt. Auch die durchgängige Voraussetzung der Monogamie ist von Reuss mit Recht als Kennzeichen des nachexilischen Zeitalters geltend gemacht worden.

Die Behauptung, dass die Sprüche gleich einem grossen Teile der Psalmen „die Religion im Leben" vorführten, bedarf einer gewissen Einschränkung. Neben der grossen Zahl von Sprüchen, in denen eine tiefreligiöse Gesinnung so herrlichen Ausdruck findet, wie z. B. 31, 30, giebt es doch auch eine Reihe solcher, in denen lediglich auf Grund reicher Lebenserfahrung Regeln der Lebensweisheit und selbst der blossen Lebensklugheit empfohlen werden. Auch an gewöhnlichen Sinnsprüchen, ja sogar einer Art von Rätselspielen (30, 15 ff.) fehlt es nicht, wie denn überhaupt die Kunstpoesie (so namentlich in der trefflichen Sammlung Kap. 25 ff.) die Volkspoesie — das „Sprichwort" im engeren Sinn — überwiegt. Nirgends aber ist der Inhalt der Art, dass er zu dem religiösen und sittlichen Grundton, der sich durch das Ganze hindurchzieht, in Widerspruch stände.

b) Das Buch Hiob.

In betreff des Buches Hiob hat bei allem Streit über den Zweck und die Abfassungszeit wenigstens in einem Punkte allezeit völlige Übereinstimmung geherrscht: dass in ihm eine der grossartigsten Schöpfungen vorliegt, von denen die Litteraturgeschichte aller Zeiten und Völker zu sagen weiss, ja, eine so einzigartige Schöpfung, dass immer aufs neue ein müssiger Streit darüber entbrennen konnte, welcher dichterischen Kunstform sie eigentlich zuzuzählen sei. Und wenn es sonst bei didaktischen Dichtungen — denn eine solche ist das Buch Hiob auf jeden Fall — unvermeidlich ist, dass die künstlerische Form unter dem Lehrzwecke leidet, bei dem Buche Hiob sind sicher noch niemandem solche kunstkritische Bedenken gekommen. Der Aufbau, wie die Lösung des Problems erfolgt vor unseren Augen in einer Gestalt, dass wir (natürlich abgesehen von einigen späteren Zuthaten) nirgends ein Ermatten der schöpferischen Kraft des Dichters verspüren; die hinreissendste Gewalt der Rede entfaltet er vielmehr erst am Ausgange der Dichtung, in den Reden Jahwes.

Das Problem selbst ist kein anderes, als die einfache Frage, die eigentlich alle Anstösse an dem sittlichen Charakter der Weltregierung, an der göttlichen Leitung der Menschenschicksale in sich schliesst: Wie verträgt sich das Leiden des Frommen mit der Gerechtigkeit Gottes? Natürlich ist dabei nicht von dem die Rede, was das Menschsein für einen jeden ohne Ausnahme von selbst mit sich bringt: allerlei Fährlichkeiten, gelegentlich auch Krankheit und Entbehrung, mannigfachem Verdruss und Misserfolg und zuletzt dem Tod. Vielmehr das ist die Frage: Wie kann es Gott zulassen, dass so oft schwerste Trübsal Leibes und der Seele über wahrhaft Fromme hereinbricht und sie bis an ihr Ende gänzlich hoffnungslos dulden lässt, während es andererseits unleugbare Thatsache ist, dass sich nicht selten offenkundige Verächter Gottes bis zuletzt in allen Stücken hohen und ungetrübten Glückes erfreut haben? Wo ist da Vernunft im Weltlauf, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit?

Dieses Problem hört in demselben Augenblick auf, ein solches zu sein, wo der Glaube an eine künftige Lösung aller Rätsel, an einen jenseitigen gerechten Ausgleich Platz greift, wie dies auf dem Boden der christlichen Unsterblichkeitshoffnung der Fall ist. Aber die Religion Israels wusste nichts von einer solchen Hoffnung des Individuums. Diesem musste es genug sein, wenn es durch Gottes Huld zur naturgemässen Grenze menschlicher Lebensdauer gelangte und nicht schon „in der Hälfte der Jahre" dahingerafft wurde. Dann aber fiel es dem Grabe anheim, und der Schattenriss von ihm, der in die Unterwelt hinabstieg, stand für ewig ausser Beziehung zu Gott, wie zu Leid und Freud der Oberwelt.

So lange die Religion nach dem früher Bemerkten unzertrennlich mit den Bedürfnissen, wie mit den Befürchtungen und Hoffnungen des Volksganzen verbunden war, konnte das Problem, mit dem sich das Buch Hiob beschäftigt, noch nicht in seiner ganzen Schwere empfunden werden. Befremdliche Schicksale des gesamten Volkes wie einzelner seiner Glieder brachten darum noch nicht einen Anstoss an der Gerechtigkeit Gottes mit sich; schon die nächste Zukunft konnte eine befriedigende Lösung des Rätsels bringen, mochte sie nun von den Betroffenen mit erlebt werden oder nicht. Anders aber stand es, als man solche Probleme im Kreise der Weisen gleichsam auf unabhängigem Boden, als Probleme des Menschenlebens überhaupt, des Individuums ausserhalb der nationalen Schranken, zu lösen begann. Erst da konnte die

Ungleichheit in den Schicksalen der Menschen von dem, der an eine göttliche Gerechtigkeit glaubte, als ein quälendes Rätsel empfunden werden. In demselben Masse aber musste er auch alle die schon früher versuchten Beschwichtigungen des Zweifels und Lösungen des Rätsels als nutzlose Ausflüchte erkennen.

So muss es um jene Frage gestanden haben, als der Dichter des Hiob an ihre Lösung herantrat, — sicher nicht bloss, weil ihn eine besondere Neigung zu philosophischer Spekulation zu ihr hinzog, sondern weil sein innerstes Herz, seine ganze religiöse Persönlichkeit auf das mächtigste von ihr ergriffen war. Und er versucht die Lösung nicht auf dem Wege lehrhafter Darlegung und Beweisführung, sondern kleidet sie in den Rahmen einer Geschichte, stellt uns das Problem gleichsam in persönlicher Gestalt vor Augen und lässt es von ganz verschiedenen Standpunkten aus nach allen Seiten beleuchten, bis endlich der Mund Gottes die Entscheidung fällt.

Die äussere Gliederung, wir können fast sagen: der dramatische Aufbau der Dichtung ist überaus einfach und durchsichtig. Der in Prosa geschriebene Prolog (Kap. 1 und 2) zeigt an Hiob ein Beispiel exemplarischen irdischen Glücks, aber auch exemplarischer Frömmigkeit. Der Mann, der auch für die möglicherweise begangenen Sünden seiner Kinder Sühnopfer bringt, ist ein wahrhafter Frommer; das wird ihm von Gott selbst wiederholt (1, 8. 2, 3) bezeugt. Gänzlich müssig und für das Verständnis des Buches gleichgiltig ist dabei die Frage, was eigentlich von Hiob, der uns hier als Herdenfürst im Lande Uz vorgeführt wird, überliefert war. Wir wissen nur aus Hesekiel (14, 14. 20), der ihn neben Noah und Daniel nennt, dass er zu den wegen ihrer Frömmigkeit gefeierten Namen der Vergangenheit gehörte. Unser Dichter will ihn offenbar samt seinen Freunden als Nichtisraeliten gedacht wissen; das Problem soll eben ausserhalb des nationalen Bodens der Religion Israels erörtert werden. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass aller Orten spezifisch israelitische Anschauungen und Glaubenssätze mehr oder weniger unwillkürlich hervortreten. Immerhin ist die Einkleidung insofern durchweg streng festgehalten, als in dem dichterischen Teile des Buchs nicht nur der eigentliche Name des Gottes Israels (Jahwe), sondern auch jeder direkte Hinweis auf die Geschichte des Volks vermieden ist.

Die dramatische Bewegung in der Vorführung des Problems beginnt mit dem ersten Anlauf, den der (wohl auf Grund von

Sach 3, 1 dichterisch verwendete) Satan, d. h. Widersacher, nimmt, die Uneigennützigkeit und somit den sittlichen Wert der Frömmigkeit Hiobs zu verdächtigen. Gott giebt dem Satan den äusseren Glücksstand Hiobs zu einer Probe preis; er weiss, dass sie mit einer Ehrenrettung seines Knechtes enden muss. In raschen Schlägen bricht das Verderben von allen Seiten über Hiob herein; an einem Tage ist all sein Reichtum dahin. Er hält schweigend Stand, bis ihn die Kunde von dem Verlust aller seiner Kinder ereilt. Da unterwirft er sich den Trauerbräuchen, die die Sitte mit sich brachte, redet aber gleichzeitig Gebetsworte, deren stille Grösse durch keinerlei Zuthat oder Ausdeutung gesteigert werden kann.

Der zweite Anlauf des Satan bewegt Gott, auch den Leib — nur nicht das Leben — Hiobs zu einer letzten Probe preiszugeben. Hiob wird von entsetzlich schmerzhafter, peinvoller und dabei gänzlich hoffnungsloser Krankheit — nach allen Spuren ist die als Elephantiasis bekannte Form des Aussatzes gemeint — überfallen. Noch hält er auch jetzt dem bitteren Hohn des eigenen Weibes gegenüber mit frommer Ergebung Stand. Als aber seine drei Freunde erschienen sind und ihm sieben Tage und Nächte lang stumm gegenübergesessen haben, da übermannt ihn endlich der Schmerz, der in seinem Innern tobt. Er bricht das Schweigen mit einem Monolog, in dem er auf das heftigste den Tag seiner Geburt verwünscht, einen möglichst frühen Tod als ein beneidenswertes Glück preist, zuletzt, in Wehmut übergehend, die süsse Ruhe und die Gleichheit aller in der Unterwelt ausmalt.

Nicht mit Unrecht ist der Prolog mit der sogenannten Exposition im Drama verglichen worden. Und zwar ist diese Exposition so meisterhaft, dass schwer zu begreifen ist, wie sie jemals für eine spätere Zuthat zu dem ursprünglichen Gedicht hat erklärt werden können. Der Dichter hat auf diesem Wege mit bewusster Kunst etwas erreicht, was ganz abgesehen von der Steigerung des künstlerischen Genusses an der Dichtung auch für die rechte Würdigung ihres religiösen Gehalts von Bedeutung ist. Der Leser ist von vornherein auf einen festen und sicheren Standpunkt gestellt, von dem aus er dem hin und her wogenden Streit mit lebendigster Teilnahme, aber ohne Verwirrung zuschauen kann. Er weiss aus den Thatsachen, die ihm berichtet sind, was Hiob und seine Freunde nicht wissen: es giebt Leiden, die nicht in dem strafenden Zorne, sondern in dem Liebeswillen Gottes ihren Grund haben. Das ist noch keine Lösung des Problems;

denn noch vermissen wir die Antwort auf die Frage, wie der Liebeswille Gottes eine solche Peinigung der Seinen zulassen könne. Aber es ist doch ein bedeutungsvoller Fingerzeig, welchen Ausgang der Streit nehmen, wie die aufrichtige Frömmigkeit zuletzt doch über Vorurteil und Unverstand siegen müsse.

An den ersten Monolog Hiobs (Kap. 3), mit dem wir bereits in den dichterischen Teil des Buchs (Kap. 3—42, 6) eingetreten sind, schliessen sich Kap. 4—28 die Streitreden an. Dreimal ergreifen die Freunde in der gleichen Reihenfolge das Wort, um jedesmal sofort von Hiob widerlegt zu werden. Nur im dritten Gesprächsgang (22—26) zeigt sich der Stoff der Freunde dermassen erschöpft, dass sich schon der zweite, Bildad, mit einer kurzen, verlegenen Wiederholung von längst Gesagtem begnügt, der dritte, Zophar, gänzlich schweigt. Der Standpunkt der Freunde ist der der landläufigen Vergeltungslehre, wie sie sich aus der irrtümlichen Umkehrung der grossen, 2 Mos 20, 5f. verkündigten Wahrheit entwickelt hatte. Dort wird den Gottlosen Ahndung ihres Frevels bis ins vierte Glied, den Frommen der Segen Gottes bis ins tausendste Glied verheissen. Die Volksmeinung kehrte dies dahin um, dass alles Leiden Strafe, dauerndes Glück aber der Lohn gottgefälligen Wandels sei. Aus ungeheurem Leid schloss man folgerichtig auf ungeheure Schuld, aus besonderen Strafgerichten, die den Leib des vermeintlich Frommen trafen, auf heimliche Verschuldung. Daher klagen die Freunde den Dulder erst verblümt, zuletzt (22, 4ff.) ganz ausdrücklich an, dass er durch seine Sünden das Gericht Gottes verdient habe. Den beständigen Hinweis Hiobs auf die ganz anders lautende Erfahrung in betreff der Verteilung von Glück und Leid suchen sie durch die Ausflucht zu entkräften, dass alles Glück der Frevler nur scheinbar und zu plötzlicher Zerschmetterung bestimmt sei.

Hiob leugnet nicht, in dem Sinn ein Sünder zu sein, in dem es alle Menschen sind. Aber er ist sich darum doch bewusst, einen aufrichtig frommen Wandel in Gedanken, Worten und Werken geführt zu haben. Der Hinweis auf die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit vermag also das Rätsel seines Schicksals in keiner Weise zu erklären; die Behauptung der Freunde, es dennoch erklärt zu haben, ist Selbstbetrug und Bosheit. In dieser Überzeugung redet sich Hiob im ersten Gesprächsgang in eine solche Verbitterung hinein, dass seine Reden mehrmals (vergl. besonders 9, 22f.) hart an Gotteslästerung anstreifen. Aber im tiefsten In-

neren hält sein Glaube dennoch an dem Bilde des weisen und gerechten Gottes fest, das er so viele Jahre im Herzen getragen hat; ja, er gelangt schliesslich dazu, den Zeugen seiner Unschuld im Himmel, den gerechten Gott, als Beistand anzurufen gegen den unbegreiflichen Gott, der ihn ohne Ursache peinigt (16,18ff.). Er ringt sich zu der felsenfesten Gewissheit durch (19, 23ff.), dass Gott zuletzt noch Partei für ihn ergreifen und seine Unschuld an den Tag bringen werde. Mit solcher Siegesgewissheit bringt er allmählich die Angriffe der Freunde zum Schweigen; aber zu einer Lösung des Rätsels selbst ist er mit alledem noch nicht gelangt. Die Schlussrede (Kap. 27f.) kommt nur zu dem Ergebnis, dass das Thun Gottes allerdings Weisheit sei, dass er sich diese aber allein vorbehalten und dem Menschen nur so viel Anteil an ihr vergönnt habe, als in Gottesfurcht und dem Meiden des Bösen zum Ausdruck kommt. Gegenüber den Rätseln des Weltlaufs aber, zumal solchen Erfahrungen, wie sie Hiob zu machen hatte, giebt es nur schmerzlichen Verzicht auf Erkenntnis. In solcher Meinung vertieft sich Hiob noch einmal wehmütig in sein einstiges Glück und Ansehen (Kap. 29), stellt dem (Kap. 30) sein namenloses jetziges Elend gegenüber und beleuchtet dann von einem Standpunkt, dessen sittliche Höhe vielfach an den der Bergpredigt erinnert, sein vergangenes Leben. Zu den direkten Anschuldigungen des Eliphas (in Kap. 22) hatte er geschwiegen; jetzt erfolgt die Antwort und zwar in einer Gestalt, dass dem Leser nur der eine Gedanke bleibt: Gott muss in der That nunmehr für den Dulder eintreten und die Wahrhaftigkeit seiner Beteuerungen bezeugen. Hiob selbst fordert ihn am Schlusse feierlich dazu heraus, und seine Erwartung wird nicht getäuscht.

Aber was ihm Gott (38,1ff.)[1]) aus dem Wettersturm antwortet, ist doch etwas ganz anderes, als was er wiederholt im Verlaufe des Streites begehrt, ja zum Teil schon im Voraus sich ausgemalt hatte. Ein Fragen und Antworten (13, 22) hatte ihm vorgeschwebt, eine Gelegenheit, bei der er sich vor Gott, aber auch Gott vor ihm rechtfertigen könne. Der Dichter zeigt sich auch hier in seiner vollen Grösse. Statt eines Rechtsstreites, der unter allen Umständen Gottes unwürdig erscheinen müsste, lässt er Gott in einer Rede voll erhabener Ironie den Menschen über das

1) Über die nachträglich eingeschobenen Elihureden (Kap. 32—37) s. weiter unten.

Thörichte, ja Kindische seiner Herausforderung belehren. Aber die Ironie ist nicht eine kränkende, schlechthin abweisende. Sie will den Tiefverwundeten nur in die rechte Verfassung bringen, um seine Wunden um so sicherer und schneller zu heilen. Und die Lösung des Rätsels, die diese Reden Gottes geben, ist so klar und einfach und durchschlagend, dass nur, wer seine Augen absichtlich verschliesst, sie übersehen kann. Der Gott, der von der Urzeit an mit unendlicher Erhabenheit und Weisheit in seiner Schöpfung gewaltet, alles weislich geordnet, für alles Begehren der unvernünftigen Kreatur liebevoll gesorgt hat (38, 41ff.), er kann auch dem Menschen gegenüber nur Gedanken voll Weisheit und Liebe hegen, mögen auch seine Wege für Menschengedanken oft unbegreiflich sein. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, dass der Dichter diese Lehre in den Reden Jahwes hat niederlegen wollen, so wäre er in der Antwort Hiobs (40, 4f. und 42, 3ff.) gegeben. Er widerruft und bereut in Staub und Asche, nicht, weil er erkannt hat, dass man auf ein Begreifen der Wege Gottes ein für allemal verzichten müsse — zu dieser Erkenntnis war er schon früher gelangt —, sondern weil ihm das endliche Erscheinen Gottes die Bürgschaft gegeben hatte, dass sich der Fromme allezeit trotz allem Schein des Gegenteils der weisen und liebevollen Führung seines Gottes getrösten könne. Nur zu dieser Auffassung passt der (wiederum in Prosa verfasste) Epilog 42, 7ff. Die Form, in der Hiob Recht begehrt hatte, war unziemlich. Aber nachdem er sich gedemütigt, wird sein gutes Recht, nicht wider besseres Wissen und Gewissen dem lieblosen Vorurteil seiner Gegner weichen zu müssen, ausdrücklich anerkannt. Ja, sie bedürfen seiner Fürbitte bei ihrem Sühnopfer, um den gerechten Zorn Gottes abzuwenden. Die volle Wiederherstellung des äusseren Glückstandes Hiobs (42, 10ff.) ist natürlich nicht ein notwendiger Bestandteil der Lösung des Problems, sondern nur eine Forderung der sogenannten „poetischen Gerechtigkeit". Das Gemüt des Lesers bedarf dieses Thatsachenbeweises, dass sich auch in dem konkreten Fall, an den die Erörterung und Lösung des Problems vom Dichter angeknüpft war, zuletzt aller Widerstreit in volle Harmonie aufgelöst hat.

Gegen die Ursprünglichkeit einiger Abschnitte (so namentlich 27, 7—28, 28 und die Schilderung des Nilpferds und Krokodils 40, 15—41, 26) sind nicht unerhebliche Bedenken laut geworden. Doch wird die Auffassung des Ganzen (abgesehen etwa

von Kap. 28) nicht durch sie berührt. Wohl aber gilt dies von den Reden Elihus Kap. 32—37. Diese stehen in einem schlechthin unauflöslichen Widerspruch mit dem Zweck der gesamten übrigen Dichtung. Nach dem letzten grossen Monolog Hiobs, an den sich 38, 1 die Antwort Gottes unmittelbar anschliesst, tritt plötzlich Elihu auf den Schauplatz, um in vier an Hiob persönlich gerichteten Reden, die sich schon durch ihre Form sehr merklich von allen anderen unterscheiden, sowohl den Freunden als Hiob den Text zu lesen. Den ersteren, weil sie nichts mehr zu antworten wissen, Hiob aber, weil er sich vermessen habe, rein dazustehn, anstatt zu erkennen, dass das Leiden zu heilsamer Züchtigung von Gott über ihn verhängt sei. Dass auch Hiob in der Hitze des Streits redet, was frommen und ehrfürchtigen Sinn verletzen muss, haben wir bereits erwähnt. Der Verfasser der Elihureden hat offenbar Anstoss daran genommen, dass Hiob dafür von niemandem ausdrücklich und gebührend zurechtgewiesen wird. Aber dass Hiob im voraus so furchtbar für das gestraft werden sollte, dessen er sich infolge des Leidens schuldig macht, ist vollständig widersinnig und daher auch dem ursprünglichen Dichter, wie 1, 8. 2, 3 und recht verstanden auch 42, 7 beweist, sicher nicht in den Sinn gekommen. Dass die Reden eingeschoben sind, geht überdies auch daraus hervor, dass von diesem neuen Kämpfer im weiteren Verlaufe der Dichtung nicht die geringste Notiz genommen wird.

In betreff der Abfassungszeit des Buches hat man geschwankt zwischen dem vormosaischen und dem makkabäischen Zeitalter. Für die Ansetzung in der späteren nachexilischen Zeit beweisen weniger die mannigfachen Berührungen mit den Klageliedern, dem Deuterojesaja und ganz besonders dem Prolog der Sprüche; denn je nach dem Urteil, zu dem man sonst gelangt ist, pflegt man der einen oder anderen Seite die Priorität zuzusprechen, mag auch über Stellen wie 42, 17, verglichen mit 1 Mos 25, 8. 35, 29, kaum ein Zweifel möglich sein. Auch über den sprachlichen Charakter des Buches herrscht noch Streit, obschon allerlei Anzeichen später Sprache allgemein anerkannt sind. Durchschlagend aber ist erstlich, dass das Problem in dieser Form nach dem oben S. 139 Dargelegten erst behandelt werden konnte, als die individuelle Betrachtung religiöser Fragen schon eine reiche Pflege erfahren hatte. Und zweitens: die Anschauung von den Engeln erscheint im Buche Hiob in einer Gestalt, die lebhaft an das Buch Daniel erinnert. Sie heissen schlechthin „die Heiligen" (vergl.

Dan 4, 14), obschon sie nach 4, 18. 15, 15 dem Irrtum, ja der Sünde unterworfen sind und nach 21, 22. 25, 2 richterliches Eingreifen Gottes nötig machen. Andererseits können sie mit ihrer Fürbitte für den Menschen eintreten (5, 1), ähnlich wie im Buche Daniel die verschiedenen Völker durch besondere Schutzengel, die sich gegenseitig befehden, vertreten werden. Ein sicheres Urteil darüber, wann diese Anschauungen in Israel Gemeingut wurden, ist allerdings nicht zu fällen, und wir wollen daher nicht verschweigen, dass das Buch noch jetzt von namhaften Forschern erheblich früher — um 500 oder auch im babylonischen Exil und selbst in der letzten vorexilischen Zeit — angesetzt wird.

c) Der Prediger.

Hat die alttestamentliche „Weisheit" im Buche Hiob in der Lösung eines bestimmten religiösen Problems ihren höchsten Triumph gefeiert, so muss dagegen der „Prediger" als ein endgiltiger Verzicht darauf bezeichnet werden, mit den Mitteln der alttestamentlichen Religion, d. h. vor allem ohne den Glauben an einen jenseitigen Ausgleich, die Rätsel des Daseins zu lösen. Dass der Verfasser seine Lehren Salomo, dem Urbild aller Weisen und alles Weisheitsstrebens, in den Mund legt, ist eine leicht durchsichtige Einkleidung; der Verfasser verrät sie selbst als solche 1, 12. Übrigens würden auch die wiederholten bitteren Klagen über schlechte Rechtspflege, ja die Herrschaft der Ungerechtigkeit in der Welt schlecht zu einem regierenden König stimmen. Das Thema des Ganzen ist gleich im Eingang ausgesprochen: Alles ist eitel, mühevoll und dabei doch zwecklos; eitel ist das Streben nach Weisheit, wie das nach Besitz und Lust. Ohnmächtig steht der Mensch allezeit einem unabwendbaren und dazu für ihn unbegreiflichen Verhängnis gegenüber. Und so ist der einzige erspriessliche Rat, der etwa noch gegeben werden kann (5, 17 u. a.), dass man suchen müsse, dem Elend des Daseins durch vernünftigen Lebensgenuss die beste Seite abzugewinnen, nur dass solches in Gottesfurcht und in stetem Gedenken an die von Gott geforderte Rechenschaft geschehen muss.

Letztere Bedingung zeigt, dass der Prediger weit davon entfernt ist, etwa den sogenannten Epikuräismus als die höchste Lebensklugheit zu empfehlen. Vielmehr ist der Grundton seiner Betrachtungen ein sittlich ernster, und sein Gottesglaube zeigt sich unangetastet von irgendwelchem Zweifel. Übrigens aber

kann nicht geleugnet werden, dass die Zersetzung des alttestamentlichen Glaubens bei ihm schon weit vorgeschritten ist, so dass er zwischen Verdruss und Zweifel, halben Trostgründen und lebensklugen Erwägungen ratlos hin und her schwankt. Von einem festen Plane kann dabei nirgends die Rede sein. Die Rede bewegt sich nicht selten dermassen in Gegensätzen, dass man ernsthaft versucht hat, sie als Wechselgespräch zwischen einem zweifelnden Schüler und dem ihn zurechtweisenden Meister aufzufassen und so mit einem Schlage allen Anstoss an dem Buche zu beseitigen. Die sehr gesunkene Sprache und mancherlei Spuren des Diadochenzeitalters weisen dem Prediger seinen Platz etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts an. Die Aufnahme in den Kanon dürfte trotz schwerer Bedenken vor allem im Hinblick auf den Epilog (12, 9ff.) erfolgt sein. Obschon höchstwahrscheinlich von anderer Hand hinzugesetzt, schien derselbe geeignet, den Ausführungen des Predigers die bedenkliche Spitze abzubrechen und so schliesslich alles zum Besten zu kehren. Wie dem auch sein mag: wir müssen es den Sammlern des alttestamentlichen Kanons Dank wissen, dass sie auch dieses Buch nicht ausgeschlossen haben. Mit lauter Stimme predigt es eine Wahrheit, die dem Verfasser, wie den Sammlern des Kanons offenbar fern lag: dass in ihm und allen den Büchern, die ihm vorangegangen waren, noch nicht das letzte Wort zum Trost und Heil der Menschheit gesprochen war. Sie alle sind nur Vorläufer und Wegbereiter des unendlich Grösseren, der es gesprochen hat.

Wir sind am Ende. Aber noch ist es uns ein Herzensbedürfnis, zu guter Letzt eine Verständigung mit denen zu suchen, denen die Behandlung des alttestamentlichen Schrifttums in diesem Abriss, vor allem die Zerlegung der Bücher und Urkunden in verschiedene Bestandteile, neu und befremdlich, ja vielleicht in hohem Grade bedenklich erschienen ist. Pflegt doch in weiten Kreisen der evangelischen Kirche jede Art streng geschichtlicher und eben darum kritischer Forschung als ein „Gezänke der falschberühmten Kunst" betrachtet zu werden, als der Ausfluss dünkelhaften und ungläubigen Sinnes, der bewusstermassen auf die Zerstörung des Schriftglaubens und damit der ehernen Grundlagen des kirchlichen Glaubens überhaupt ausgehe. Wenn es solche giebt, die in solchem Forschen ihre eigene Ehre suchen und das, was anderen heilig ist, geflissentlich in den Staub ziehen, so haben sie

ihren Lohn dahin. Die anderen aber, die ernsten und aufrichtigen Sinnes den Thatbestand, soweit er menschlicher Erkenntnis zugänglich ist, in der heiligen Schrift zu erforschen trachten, bedürfen für dieses ihr Thun keiner Rechtfertigung; sie wissen, dass sie nicht Menschen Rechenschaft schuldig sind, sondern Gott. Aber um der vielen willen, die man einer nichtschriftgemässen Schriftbetrachtung zu Liebe in ihrem Gewissen geängstigt hat, mag noch einmal an drei einfache Wahrheiten erinnert sein. Erstlich an die Erfahrungswahrheit, dass sich schon bisher alle Versuche, geschichtliche Thatsachen auf Grund vermeintlicher Glaubensgründe zu entstellen oder zu leugnen, auf die Dauer machtlos erwiesen haben. Es hat eine Zeit gegeben, wo die allegorische Schriftauslegung als das gute Recht, ja als die heilige Pflicht einer wahrhaft rechtgläubigen Theologie galt. Unsere Zeit erkennt auch nicht den Schimmer eines solchen Rechtes mehr an. Es hat eine Zeit gegeben, wo die Annahme der Entstehung der hebräischen Vokalpunkte gleichzeitig mit den Konsonanten zu den Kennzeichen voller Rechtgläubigkeit gezählt wurde. Heute könnte die gleiche Annahme nur als ein Kennzeichen grober Unwissenheit gelten. Möchte auch die Zeit nicht mehr fern sein, wo man allgemein und endgiltig den nutzlosen Widerstand gegen Erkenntnisse aufgiebt, die durch keine exegetischen Künste mehr erschüttert werden können.

Zweitens: es ist eine unredliche Kampfesweise, wenn man durch den beständigen Hinweis auf vieles noch Unsichere und Umstrittene bei den Unkundigen immer aufs neue den Schein zu erwecken sucht, als ob alle wissenschaftliche Schriftforschung nie etwas anderes als subjektive Meinungen zu Tage gefördert habe, die heute aufgestellt, morgen widerlegt und übermorgen vergessen sein werden. Allerdings giebt es des Unsicheren, ja sogar dessen, was wahrscheinlich nie ausgemacht werden wird, gar viel. Dass aber des endgiltig Festgestellten noch weit mehr ist, kann nur der leugnen, der sein Urteil ohne einen Einblick in den wirklichen Stand der wissenschaftlichen Forschung gebildet hat. Wo solcher Einblick vorhanden ist, lässt er die seltsame Meinung nicht aufkommen, dass sich Hunderte von ernsten und wahrheitsuchenden Männern bloss aus Widerspruchsgeist und Unglauben über eine Reihe von Forschungsergebnissen sollten geeinigt haben.

Und drittens: die Forderung, auch wirkliche (nicht bloss eingebildete!) geschichtliche Thatsachen und Erkenntnisse im an

geblichen Interesse des Glaubens ableugnen zu sollen, ist eine grobe Verleugnung evangelischer und reformatorischer Grundsätze. Und das um so mehr, wenn Glaube gefordert wird für äussere Überlieferungen, die — wie die hier in Betracht kommenden spätjüdischen — nachweislich so vielfach durch Zufälligkeiten und Missverständnisse getrübt worden sind. Somit ist es eine einfache Pflicht christlicher Wahrhaftigkeit, in allen den Fällen, wo die auf jene Überlieferungen gegründete Anschauung von der heiligen Schrift mit zweifellosen Thatsachen in Widerspruch steht, nicht die Thatsachen zu leugnen, sondern die Schriftanschauung umzubilden. Jeder andere Weg ist ein unziemliches Meistern Gottes, dem es nun einmal gefallen hat, so und nicht anders seine Offenbarungen an Israel und die Menschheit ergehen zu lassen. Aber nicht allein unziemlich, sondern auch kurzsichtig. Schliesslich wird und muss sich die Überzeugung Bahn brechen, dass die von einer grossen Zahl evangelischer Schriftforscher der Gegenwart und so auch in diesem Abriss vertretene Auffassung von dem Entwickelungsgange der alttestamentlichen Religion nicht bloss den Thatsachen, sondern auch den tiefsten Interessen des Glaubens entspricht. Von ihren Gegnern als „Geschichtskonstruktion" gescholten, sucht sie vielmehr nur treulich die Wege nachzuzeichnen, die Gott mit dem auserwählten Volke gegangen ist. Sie führen nach anfänglicher Duldung so mancher halbheidnischer Elemente, die der Religion Israels als Volksreligion beigemischt sind, zu immer grösserer Klarheit über die wahren und letzten Ziele Gottes. Prophetismus und Priestertum, scheinbar einander widersprechende Richtungen, müssen gemeinsam dazu helfen, Israel zum Heile der Welt diesen Zielen entgegenzuführen. Der Prophetismus übermittelt jene grundlegenden Gedanken von der himmelhohen Erhabenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber auch der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, des Herrn und Richters aller Welt; das priesterliche Gesetz schafft die Umhüllung, in der allein diese Gedanken ihr Erziehungswerk an dem noch unmündigen Volke vollenden konnten. Und je länger sich das Sinnen des Schriftforschers in solche Betrachtung der Wege Gottes vertieft, desto williger wird er in das Bekenntnis einstimmen, mit dem der Apostel seine Beleuchtung des göttlichen Geheimnisses schliesst, das in den Wegen Gottes mit Israel vorliegt: O welch' eine Tiefe des Reichtums und der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.

II.

Zeittafeln zur Geschichte der Israeliten von Mose bis Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr.

Jahre v. Chr.	Palästina. Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
vor 4000			Im 4. Jahrtausend Reiche der Protochaldäer in Babylonien mit den Hauptstädten Uru (Ur d. Bibel), Uruk (Erech 1 Mos 10, 10), Babilu („Thor Gottes"), Akkad, Larsam, Kutha.	Hohe Kultur in Ägypten.
um 3500				Beginn der ägypt. Königsreihen mit Mena (Menes, nach Ebers 3892).
um 3000			Festsetzung semitischer Eindringlinge bis um 3000.	Blüte d. alten Reichs von Memphis unter Snefru, Chufu (Cheops) etc.
um 2000	Hohe Kulturstufe Syriens (mit Einschluss Palästinas) infolge der gleichzeitigen Einwirkung ägyptischer und babylonischer Kultur.		Um 2250 Babel durch Chammurabi die Hauptstadt von Chaldäa.	
um 1600			Um 1900 Gründung der Stadt Assur von Babel aus (1 Mos 10, 8 f.).	Beginn der 500j. Herrschaft der Hyksos (Hirtenkönige) zu Tanis. Allmähliche Vertreibung der Hyksos. Das neue Reich.

um 1500		Um 1500 Herrschaft der Kaschschi über Nordbabylonien.	Eroberungszüge Dhutmes' III. durch Palästina bis zum Euphrat.
um 1400	Palästina laut den Thontafelbriefen von Tell ell-Amarna (in Keilschrift, gef. 1887) an die Pharaonen Amenophis III. u. IV. ganz unter ägypt. Herrschaft. Reich der Cheta (*chatti* bei den Assyriern, hebr. *chitti*, Hethiter) mit der Hauptstadt Kadesch am Orontes.		
um 1350	Eroberungszüge der Cheta und langwierige Kämpfe mit den Ägyptern; zuletzt Vertrag mit Ramses II. (Zerstörung des Chetareichs wohl durch Ramses III. um 1230).		Ramses I. Seti I. Ramses II. (Bedrücker Israels?)
um 1320	Ausführung des Volks aus Ägypten durch Mose. Festsetzung der Israeliten im Ostjordanlande.	Salmanassar I. gründet Kalach (1 Mos. 10, 11), südl. Stadtteil des schon im 18. Jahrh. erwähnten Ninua (Nineve).	
um 1280	Eroberung Jerichos durch Josua und allmähliche Festsetzung israelitischer Stämme inmitten der Kanaaniter (Jos 1—12. Richt 1).		Erste Erwähnung des Volkes Y-sir-'l (Israel) als in Palästina wohnend auf einer Inschrift des Pharao Merneptah, des Sohnes Ramses' II.

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
	Ermordung des Moabiterkönigs Eglon durch den Benjaminiten Ehud (Richt 3).			
um 1250	Der kanaanitische König (nach Richt 4 Feldherr) Sisera wird in der Ebene Jesreel von einem Teile der israel. Stämme unter Barak und der „Prophetin“ Debora besiegt, von Jael getötet.	Richt 5 (das sogen. Deboralied).		Bürgerkriege u. längere Anarchie in Ägypten unter Seti II. und Setnecht.
	Festsetzung eines Teils von Dan in Lais (Richt 18). Jerubbaal (Gideon) schlägt die Midianiter und begründet den Kultus des goldenen Jahwebildes zu Ophra (Richt 6 bis 8).		Um 1150 Ende der Herrschaft der Kaschschi in Nordbabylonien.	Begründung der 20. (thebanischen) Dynastie durch Ramses III.
	Abimelech, der Sohn Jerubbaals, herrscht nach der Ermordung seiner Brüder drei Jahre als König über Sichem und die benachbarten Städte. Aufstand und Niederlage der Sichemiten. Abimelech † zu Thebez (Richt 9).	Die Fabel Jothams (Richt 9, 7 ff.).	Um 1120 Tiglath Pileser I. von Assyrien. Feldzug gegen die Chatti (Hethiter) und Babylonien.	
	Jephta aus Gilead schlägt die Ammoniter und opfert infolge eines Gelübdes seine Tochter (Richt 11).			Um 1110 Tribut des Königs von Ägypten an die Assyrier.

	Simson aus Dan, Vorkämpfer gegen die Philister (Richt 13—16).		
um 1050	Eli, Priester Jahwes der Heerscharen (Jahwe Zebaoth) und der heiligen Lade zu Silo. Samuel aus Ephraim, von seiner Mutter Jahwe geweiht, dient Eli zu Silo (1 Sam 1—3).	Sinken der assyrisch. Macht; Babylonien selbständig. Die Eroberungen Tiglath Pilesers I. am Euphrat gehen zum Teil an die Aramäer verloren.	
	Verlust der heil. Lade in der Schlacht gegen die Philister. Elis Söhne Hophni und Pinehas fallen; Eli † [Zerstörung des Heiligtums zu Silo, Jer 7, 14. 26, 6?] (1 Sam 4).		Verdrängung der Ramessiden durch die Erhebung des thebanischen Oberpriesters Hrihor zum König. Nach ihm Oberherrschaft d. 21. (tanitischen) Dynastie.
	Die heil. Lade wird von den Philistern nach Bethsemes zurückgebracht und schliesslich in Kirjath Jearim aufgestellt (1 Sam 5, 1 bis 7, 1).		
um 1020	Saul, der Sohn des Kis aus Gibea in Benjamin, von Samuel zum Könige gesalbt, schlägt den Ammoniterkönig Nahas vor Jabes in Gilead (1 Sam 9—11).		
	Einfälle der Philister. Sauls Sohn Jonathan erstürmt den Pass von Michmas; Niederlage der Philister (1 Sam 13 f.).		

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteratur-denkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
	Sauls Feldzug gegen den Amalekiterkönig Agag. Zerwürfnis mit Samuel wegen der Verschonung Agags (1 Sam 15).			
	David, der Sohn Isais aus Bethlehem, kommt als Harfenspieler, um Sauls Schwermut zu bannen, an dessen Hof und wird sein Waffenträger (1 Sam 16).			
	Davids kriegerische Erfolge und Freundschaft mit Jonathan erregen die Eifersucht Sauls. David gewinnt trotz der Arglist Sauls dessen Tochter Michal, entflieht, von Jonathan gewarnt, mit Hilfe Michals zu dem Priester Ahimelech von Nob, sodann in die Steppe von Juda. Saul lässt die Priester zu Nob durch den Edomiter Doeg töten; nur Abjathar, der Sohn Ahimelechs, entflieht zu David (1 Sam 17—22).		Aus der Zeit von ca. 1040 bis gegen Ende des 10. Jahrh. nur vereinzelte Namen er-	
	David als Freibeuter in der Steppe von Juda übt, obwohl beständig von Saul verfolgt, Grossmut gegen ihn (1 Sam 23 f. und 26).			

	Davids Handel mit Nabal und Verheiratung mit Abigail (1 Sam 25).		halten, darunter ein Nebukadnezar von Babylonien.	
	David flieht zu dem Philisterkönig Achis von Gath, erhält die Stadt Ziklag und unternimmt als Vasall des Achis Raubzüge in den Süden (1 Sam 27).			
	Einfall der Philister in die Ebene Jesreel. Die Fürsten der Philister nötigen Achis, David zurückzuschicken. Er findet Ziklag ausgeraubt und niedergebrannt, jagt jedoch den Amalekitern den Raub wieder ab und gewinnt die Vornehmen Judas durch Zusendung von Beuteanteilen (1 Sam 28, 1. 2; Kap. 29 f.).			Steigende Macht der meist aus Libyen stammenden Kaste der Söldner (*Ma*) unter einem eigenen Obergeneral.
	Saul mit den Israeliten auf dem Gilboa, sucht Rat bei der Zauberin von Endor. Schlacht auf dem Gilboa. Saul und seine drei Söhne fallen. Beschickung ihrer Leichname durch die Bürger von Jabes in Gilead. Das ganze Westjordanland in den Händen der Philister (1 Sam 28, 4 ff. Kap. 31).	Davids Trauerlied auf Saul und Jonathan (2 Sam 1, 17 ff.).		
um 1000	David als König von Juda zu Hebron (aber höchstwahrscheinlich zugleich Vasall der Philister [2. Sam 2, 1 ff.]).		Um 1000 Krieg zwischen Assyrien und Babylonien, dann längere Dauer des Friedens.	
	Abner, der Feldherr Sauls, erhebt dessen Sohn Eschbaal zu Machanajim in			

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
	Gilead zum Könige von Israel und erobert nach und nach (oder erhält als Vasall?) auch das nördliche Westjordanland von den Philistern zurück. Kämpfe zwischen den Benjaminiten und Judäern am Teiche von Gibeon. Joabs, des Vetters und Feldherrn Davids, Bruder Asahel fällt durch Abner (2 Sam 2, 8 ff.).			
	Abner, von Eschbaal beleidigt, unterhandelt mit David, wird jedoch von Joab (Blutrache für Asahel!) im Thore von Hebron meuchlings ermordet (2 Sam 3).	Davids Trauerlied auf Abner (2 Sam 3, 33 f.).		
	Eschbaal † durch Meuchelmord. David wird zu Hebron von den Vornehmen des Volks zum Könige von Israel gesalbt, erobert die Jebusiterburg auf dem Zion und erhebt Jerusalem [der Name *urusalim* schon seit ca. 1400 v. Chr. in den 1887 zu Tell-el-Amarna aufgefundenen Thontafeln mit Keilschrift bezeugt] zur Residenz (2 Sam 4. 5, 1—16).			Abibaal von Tyrus (2 Sam 5, 11 Hiram, daher gewöhnlich als

David schlägt die Philister (denen er bis dahin wohl noch tributpflichtig) zweimal bei Jerusalem (2 Sam 5, 17 ff.; vergl. auch 23, 8 ff.).

Überführung der heil. Lade von Kirjath Jearim auf den Zion (2 Sam 6).

Dreijährige Hungersnot. David tilgt die Blutschuld des Hauses Sauls durch Preisgabe von 7 Sauliden an die Gibeoniten. Die That Rizpas (2 Sam 21. Der Zeitpunkt im Leben Davids ebenso unbestimmt, wie der der Volkszählung u. Pest. 2 Sam 24).

Unterjochung der Philister und Moabiter; Sieg über den Aramäerkönig Hadadeser von Zoba [und die Aramäer von Damaskus?]. Unterjochung der Edomiter (2 Sam 8).

Davids Grossmut gegen Meribaal, den Sohn Jonathans (2 Sam 9).

Der Ammoniterkönig Hanun schändet die Gesandten Davids, wird aber samt seinen Verbündeten (aus Aram u. s. w.) von Joab und Abisai bei Rabbat Ammon geschlagen. David selbst schlägt die unter Sobach, dem Feldherrn Hadadesers, vereinigten Aramäer bei Helam (2 Sam 10).

Hiram I. bezeichnet) unterstützt Davids Palastbau durch Lieferung von Cedern.

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteratur-denkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
	Joab belagert Rabbat Ammon. Davids Handel mit Bathseba, dem Weibe Urias. Der Uria-Brief. Die Parabel Nathans. Die Geburt Salomos [Jedidjas] (2 Sam 11—12, 25).	Die Parabel Nathans 2 Sam 12, 1—4.		
	David beendigt die Eroberung von Rabba. Völlige Unterjochung der Ammoniter (2 Sam 12, 26 ff.).			
	Absalom lässt seinen Halbbruder Amnon wegen des Frevels an seiner Schwester Thamar töten und flieht zu dem König Thalmai von Gesur; Joab erwirkt die Begnadigung Absaloms (2 Sam 13 und 14).			
	Absaloms Empörung zu Hebron. David flieht über den Jordan. Sein Freund Husai vereitelt bei Absalom den Rat Ahitophels (2 Sam 15 bis 17).			
	David von Barsillai unterstützt. Schlacht bei Machanajim. Absalom † durch Joab. Davids Trauer um ihn (2 Sam 18—19, 9).			Namret, der Vater Scheschenks, aus dem Geschlecht des Libyers Buiuwa, an der Spitze der Söldnerkaste.

	Davids Rückkehr; Streit der Judäer und Israeliten über die Einholung des Königs. Der Aufstand des Benjaminiten Seba von Joab gedämpft (2 Sam 19, 10—20, 22).			
	Davids nun ältester Sohn Adonia will mit Hilfe Joabs und des Priesters Abjathar statt des alterstumpfen David König werden. Nathan (im Bund mit dem Priester Zadok etc.) erwirkt durch Bathseba von David die Einsetzung Salomos (1 Kön 1).			
um 970	David †. Salomos Rache an Adonia, Abjathar, Joab, Simei (1 Kön 2, 16 ff.).			
	Salomos Verheiratung mit einer Pharaonentochter (1 Kön. 3, 1). Organisation der Verwaltung durch Einsetzung von 12 Vögten (1 Kön 4). Einführung ägyptischer Rosse und Wagen und Handel damit (10, 26. 28). Empörungsversuch des Edomiters Hadad und Feindseligkeiten Resons, des Königs von Damaskus (1 Kön 11, 14—25).		Allmähliches Wiedererstarken der assyrischen Macht unter friedlichen Herrschern.	Der Schwiegervater Salomos wahrscheinlich identisch mit Har Pisebchanu II., dem letzten König der 21. (tanitischen) Dynastie.
	Salomos Vertrag mit Hiram von Tyrus. Erbauung des Tempels und Palastes auf dem Zion durch israelitische Fronarbeiter mit Hilfe tyrischer Künstler (1 Kön 5—8).	Salomos Tempelweihespruch (1 Kön 8, 12 f.).		Hiram I. (in der Bibel der II.), der Freund Salomos (nach 1 Kön 5, 15 schon Davids), Urheber glänzender Bauten zu Tyrus.

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israel. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylon. Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
	Bauten zur Befestigung Jerusalems (9, 24). Empörungsversuch des Ephraimiten Jerobeam (1 Kön 11, 26 ff.).				
	Fahrten in das Goldland Ophir mit den Leuten Hirams (9, 26. 10, 22). Salomos Reichtum und Kunstwerke (10, 16 ff.). Der Ruf seiner Weisheit (5, 9 ff.); Besuch der Königin von Saba (10, 1—13).		Der Segen Jakobs (1 Mos 49, 1—27). Das Buch der Kriege Jahwes (4 Mos 21, 14). Das Buch der Rechtschaffenen (Jos 10, 12 f. 2. Sam 1, 18). Die Urgestalt der Bileamssprüche (4 Mos 23 f.).		Um 943 Verdrängung d. tanitischen Dynastie durch Scheschenk (vergl. S. 159 u. 161); dieser vermählt seinen Sohn Osorkon [I.] mit Pisebchanus II. Tochter Ramaka.
ca. 933	Salomo †. Sein Sohn Rehabeam treibt durch seine harte Antwort auf die Beschwerden des Volks zu Sichem die übrigen Stämme (ausser dem südlichen Teile von Benjamin) zum Abfall vom Hause Davids (1 Kön 12, 1—19).				

933 bis 912	Jerobeam I., der Sohn Nebats, kehrt aus Ägypten zurück (vergl. 1 Kön 11, 40) und wird König des nördlichen Reiches (Israel im engeren Sinn; auch Zehnstämmereich oder nach dem Hauptstamm Ephraim genannt) mit der Hauptstadt Sichem (doch erscheint bereits 14, 17. 15, 21 u. s. w. Thirza als Residenz). Kultus der goldenen Stiere (Sinnbilder Jahwes!) zu Bethel und Dan (1 Kön 12, 20. 25 ff.).	933—917 Rehabeam, König von Juda. 928 Plünderung Jerusalems durch Sisak (Scheschenk), König von Ägypten (1 Kön 14, 21 ff.). Beständige Kämpfe mit Israel (14, 30). 916—14 Abia. Kämpfe mit Jerobeam (1 Kön 15, 1 ff.). 913—873 Asa. Massregeln gegen den Götzendienst (15, 9 ff.).	Die (ephraimitischen) Heldengeschichten (H^1 u. H) im Richterbuch.		Des Pharao Scheschenk, Begründers der 22. Dynastie (der Bubastiden), Eroberungszug nach Palästina (und zwar auch, nach Ausweis der zahlreichen Städtenamen auf einer Mauer des Tempels zu Karnak, gegen Israel).
912 bis 911	Nadab, Sohn Jerobeams, bei der Belagerung Gibbethons von Baesa aus Issachar ermordet. Ausrottung des Hauses Jerobeams (1 Kön 15, 25 ff.).		Die Jerusalemer Geschichten von David (= *Je*: 2 Sam 5—7. 9—20). Die Davidsgeschichten (*Da*) in 1 Sam 16, 14 ff. bis 1 Kön 2.	913—890 Ramman-Nirar von Assur (893 Beginn des noch erhaltenen assyr. Eponymenkanons).	
911 bis 888	Baesa, Sohn Ahias, König zu Thirza (15, 33 ff.).		Die Saulsgeschichten (*S*) in 1 Sam 9 ff.		Die Nachfolger Scheschenks I.; Osorkon I., Takelot I., Osorkon II., Scheschenk II.
	Baesa blockiert von Rama aus Jerusalem. Asa erkauft die Hilfe Benhadads I. von Damaskus. Baesa durch den Einfall der Aramäer zum Abzug genötigt. Asa zerstört Rama und befestigt Geba und Mizpa (1 Kön 15, 16 ff.).			889-84 Tugulti-Ninep II. von Assur.	Benhadad I., Sohn Tabrimmons, König von Damaskus.

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israel. Litteratur-denkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylon. Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
888 bis 87	Ela, Sohn Baesas, zu Thirza von Simri ermordet. Ausrottung des Hauses Baesas.				
887	Simri, 7 Tage König zu Thirza, verbrennt sich, von Omri, dem Feldherrn Elas, belagert, mit dem Palast (16, 8 ff.).				885-854 Itubaal (Ithobal), König von Tyrus, Schwiegervater Ahabs von Israel.
[887] 883 bis 877	Omri, im Lager von Gibbethon vom Heere zum König ausgerufen, nach dem Tode Simris und des Gegenkönigs Thibni Alleinherrscher (16, 16 ff. 21 ff.).			883—59 Assurnasirhabal, der Erbauer des nordwestl. Palastes zu Kalach im Süden von Nineve.	
	Erbauung Samarias als neuer Hauptstadt auf stark befestigtem Berge (16, 24).		Die Grundgestalt des „Bundesbuchs“ (2 Mos 21—23; vergl. 24, 7).		
876 bis 854	Ahab, Sohn Omris, vermählt mit Isébel, der Tochter Ethbaals, Königs von Tyrus. Isebel begünstigt den Baalskultus in Israel. Der Prophet Elia eifert für den Jahwekult, flieht vor der Rache	873—849 Josaphat von Juda, eifriger Jahweverehrer.	Falls sich 2 Chr 17, 9 eine Spur desselben erhalten hat, stammt es erst aus der Zeit Josaphats.	876 Tribut der phöniz. Städte Tyrus, Sidon etc. an die Assyrier.	Kamosmelech, Vater Mesas, König v. Moab, Vasall Israels.

	Isebels, tritt Ahab wegen des Justizmordes an Naboth von Jesreel entgegen (1 Kön 16, 29 ff. 18, 1—19, 18. 21, 1 ff.; doch vergl. auch 2 Kön 9, 25 ff.)		858—829 Salmanassar II. Zahlreiche Feldzüge gegen die Aramäer, Babel etc.	Hadadeser von Damaskus (in der Bibel Benhadad [II.])
857	Benhadad von Damaskus belagert mit 32 „Königen" Samaria, wird durch einen Ausfall der Israeliten und im folgenden Jahre bei Aphek geschlagen, ergiebt sich Ahab und wird gegen gewisse Zusagen freigelassen (1 Kön. 20).			
854	Trotz der Abmahnung des Propheten Micha, des Sohnes Jimlas, zieht Ahab mit Josaphat von Juda (der damals wohl Vasall Israels) gegen das von den Aramäern besetzte Ramoth in Gilead und fällt im Kampf (1 Kön 22).		854 Salmanassar schlägt bei Karkar die Aramäer von Hamath und Damaskus und (als Vasallen der Damascener?) Ahab von Israel.	
	Abfall der Moabiter.			
854 bis 853	Ahasja, Sohn Ahabs, stirbt an den Folgen eines Sturzes (2 Kön 1, 2 ff.).	Der Versuch, die Ophirfahrten zu erneuern, missglückt.		Denksäule Mesas v. Moab (in Paris), gef. 1869, das älteste Denkmal in sogen. phönizischer Schrift.

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israel. Litteratur-denkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylon. Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
853 bis 842	Joram, Sohn Ahabs. Wirksamkeit des von Elia (1 Kön 19, 19 ff.) berufenen Propheten Elisa. Die Prophetenvereine zu Bethel und im Gilgal (2 Kön 2—8, 15).		Die jahwistische Geschichtsquelle (*J*) im Pentateuch und Josua.	Feldzüge Salmanassars gegen Babylonien und (850 bis 846) gegen Hadadeser von Damaskus.	
	Feldzug Jorams und [seines Vasallen?] Josaphats und des Königs von Edom gegen Mesa von Moab. Mesa opfert seinen Erstgeborenen auf der Mauer [wohl von Kir Cheres]. Rückzug der Israeliten (2 Kön 3).				
	Fortgesetzte Einfälle der Aramäer von Damaskus unter Benhadad. Plötzliche Entsetzung des hartbedrängten Samaria (wohl durch einen Einfall der Assyrier) (2 Kön 6, 24 ff.).	849—42 Jehoram, mit Ahabs Tochter Athalja vermählt. Abfall der Edomiter und der Stadt Libna. 842 Ahasja.	Die ephraimitischen Erzählungen (*E*) in 1 Sam 4 bis 6.		Um 845 Hasael Nachfolger Benhadads (durch Mord? vergl. 2 Kön 8, 15).
842	Feldzug Jorams mit Ahasja gegen Hasael von Damaskus. Joram bei Ramoth in Gilead verwundet, kehrt nach Jesreel zurück. Jorams Feldherr, Jehu, im Auftrage Elisas im Lager zu Ramoth zum Könige gesalbt, tötet zu Jesreel Joram und Isebel (2 Kön 9).			842 Feldzug Salmanassars II. gegen Hasael v. Damaskus.	

		Ahasja, auf der Flucht aus Jesreel auf Befehl Jehus verwundet, † zu Megiddo (2 Kön 9, 27 ff.).			Hasael von Damaskus, der vieljährige Peiniger Israels (s. unter Jehu).
842 bis 815	Jehu, König von Israel (als Vasall der Assyrier!) rottet die gesamte Familie und alle Anhänger Ahabs zu Jesreel und Samaria aus, tötet bei Beth Eked die 42 Brüder Ahasjas, gewinnt Jonadab, Sohn Rechabs, vernichtet in Samaria die Baalsverehrer u. den Baalskult. (2 Kön 10.) Schwere Bedrängnis Israels durch Hasael von Damaskus (2 Kön 10, 32; vergl. 8, 11 ff.).	842 Ahasjas Mutter, Athalja, wird Königin nach Ausrottung des Davidischen Hauses. Nur Joas, Sohn Ahasjas, von seiner Tante Joseba (nach 1 Chr 22, 11 Gemahlin des Oberpriesters Jojada) gerettet und 6 Jahre im Tempel verborgen (2 Kön 11, 1 ff.).	Die *N*-Quelle in Richt 17—19?	842 „Tribut Jehus, des Sohnes Omris (!).“ (Israel bei den Assyriern noch lange „Land Omris“). 839 Besiegung Hasaels von Damaskus durch die Assyrier.	
836		Jojada ruft mit Hilfe der Leibwache den 7jährigen Joas zum König aus. Athalja getötet. Ausrottung des Baalskultus in Jerusalem (2 Kön 11, 4 ff.). 836—797 Joas (Jehoas). Neuordnung der Verwendung der Tempeleinkünfte (2 Kön 12, 1—16).		833—29 Feldzüge Salmanassars II. im Osten. 823—11 Samsi-Ramman von Assur (817 Beginn der sogen. Verwaltungslisten, d. h. der Eponymenlisten mit Beischriften, bis 728). Feldzüge gegen Babylonien.	
814 bis 798	Joahas, Sohn Jehus. Israel wird durch Hasael von Damaskus aufs äusserste geschwächt (2 Kön 13).	Hasael von Damaskus wird durch einen gewaltigen Tribut des Joas vom Angriff auf Jerusalem abgebracht (2 Kön 12, 18 ff.).			Hasael von Damaskus erobert Gath.

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israel. Litteratur-denkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylon. Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
		Joas † durch Verschwörer.	Der [ephraimitische] Segen Moses 5 Mos 33.	810—782 Ramman-nirar von Assur; Feldzüge gegen Medien und (806—803) gegen Aramäer und Phönizier.	
798 bis 783	Joas, Sohn Joahas'. Elisa †. Drei Siege über Hasaels Sohn Benhadad II. (2 Kön 13, 10 ff.).	797—779 Amazja. Besiegung der Edomiter und Eroberung von Sela (2 Kön 14, 1 ff.).		797 Siegreicher Feldzug im Westen (gegen Damaskus, Israel, Tyrus u. Sidon).	
	Schlacht bei Bethsemes. Amazja wird von Jehoas geschlagen und gefangen. Bresche in der Mauer Jerusalems; hoher Tribut Amazjas (2 Kön 14, 8 ff.).		Ephraimitische Prophetengeschichten über Elias (*Pr*) in 1 Kön 17 ff. 21.		
783 bis 743	Jerobeam II., Sohn Jehoas'. Zurückeroberung des von den Aramäern besetzten Gebiets. Letzte Blütezeit Israels (2 Kön 14, 23 ff.).	779 Amazja † zu Lachis durch Verschwörer.	Ephraimitische Erzählungen (*E*) in 1 Kön 20. 22; 2 Kön 3 [?] u. 6—10. Ephraim. Prophetengeschichten über Elisa (*Pr*^{2}) in 2 Kön 2. 4—6. 8.		Blüte des (äthiopischen) Reiches von Napata am oberen Nil. Pianchi von Napata erobert Oberägypten.
		779—740 Asarja (Ussia). Wiedereroberung des Hafens		781—772 Salmanassar III. v. Assur.	Tefnacht von Sais bringt die kleinen Fürsten

		Elath am roten Meer. Asarja zuletzt aussätzig, Jotham Mitregent (2 Kön 14, 17 ff. 15, 1 ff.).	13. — Jes 15 bis 16, 12. Amos. Die elohistische Geschichtsquelle (*E*) im Pentateuch u. Josua. Die ephraimitischen Geschichten von Samuel und Saul (*SS*) in 1 Sam 8 ff.	775 Feldzug der Assyrier gegen Aram. 771—754 Assurdanilu v. Assur. 15. Juni 763 Sonnenfinsternis. 753—746 Assurnirar. 747 Beginn der Ära des Nabonassar in Babylon (u. des Ptolemäischen Kanon). 745—728 Tiglath-Pileser III. (in der Bibel auch Phul), König v. Assur. Tribut von Damaskus, Tyrus, Hamath.	von Unterägypten unter seine Herrschaft, unterliegt aber schliesslich Pianchi (um 770).
743	Sacharja, Sohn Jerobeams II., nach 6 Monaten von Sallum zu Jibleam ermordet (2 Kön 15, 8 ff.). Sallum, Sohn Jabes', nach 1 Monat von Menahem zu Samaria ermordet (2 Kön 15, 13 ff.).		Hosea, Sohn Beeris (Kap. 1 bis 3 nach 1, 4 noch unter Jerobeam II., Kap. 4—14 unter Menahem).		Verdrängung der Äthiopier aus Ägypten.
743 bis 737	Menahem, Sohn Gadis. Tribut an die Assyrier durch Besteuerung der 60000 Wehrpflichtigen aufgebracht (2 Kön 15, 17 ff.).	740—736 Jotham. Erbauung des oberen Tempelthors.	Beginn der Wirksamkeit Jesajas. Jes 2—5. 6. 17, 1—11.	742—40 Belagerung und Eroberung Arpads durch die Assyrier.	Bokchoris (Bokenranf; 24. Dynastie). Erneuter Einfall der Äthiopier.

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israel. Litteratur-denkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylon. Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
			? Verschmelzung der Heldengeschichten und der Geschichte der sog. kleinen Richter (*ri*) zum vordeuteronomischen Richterbuch.	738 Tribut Menahems von Samarien (auch Rezins von Damaskus und Hirams).	
737 bis 736	Pekachja, Sohn Menahems, † durch Pekach (2 Kön 15, 23 ff.)				
736 bis 730	Pekach, Sohn Remaljas.	736—728 Ahas.			
735	Pekach verbündet sich mit Rezin von Damaskus gegen Juda (syrisch-ephraimitischer Krieg). Rezin erobert den Hafen Elath. Mit dem Angriff auf Jerusalem bedroht (Jes 7, 1 ff.) erkauft Ahas die Hilfe Tiglath Pilesers (2 Kön 16, 5 ff. 17 ff.).		Jes. 1? 7—9, 6. 11, 1—9.	734 Zug Tiglath-Pilesers nach Palästina (s. Israel).	
734	Ein ansehnlicher Teil der Bewohner des nördl. Israel u. des Ostjordanlandes von den Assyriern weggeführt (2 Kön 15, 29 ff.).		Jes. 9, 7 ff.	733 u. 732 Damaskus von Tiglath Pileser belagert u. erobert, Rezin getötet (2 Kön 16, 9).	

		732 Ahas huldigt Tiglath Pileser zu Damaskus; sendet dem Priester Uria das Modell eines Altars zur Nachbildung (2 Kön 16, 10 ff.). Wirksamkeit des Propheten Jesaja.		Huldigung und Tribut von Jauchazi (Ahas), Hanno von Gaza u. a. (s. Juda).	
				731 Feldzug gegen Babylonien.	
730 bis 722 (?)	Hosea, Sohn Elas, ermordet Pekach (im Auftrag der Assyrier?), Vasall Salmanassars IV.			728 Tiglath Pil. unter dem Namen Pul (Poros bei Ptolemäus) König von Babylon.	Um 728: Begründung der 25. (äthiopischen) Dynastie durch Sabako (bis 717).
		727—699 Hiskia, Vasall der Assyrier. Beseitigung der ehernen Schlange Moses aus dem Tempel. Besiegung der Philister (2 Kön 18, 1—8.	Micha 1—3.	727—723 Salmanassar IV.	
725?	Hosea unterhandelt heimlich mit Sewe von Ägypten, wird deshalb von Salmanassar IV. eingekerkert. Samaria nach dreijähriger Belagerung von		Jes 14, 24 ff. 17, 12 ff. 28, 1—6.	Feldzug der Assyrier gegen Luli (Eluläus) v. Tyrus u. Hosea („Ausi") v. Samaria (s. Israel).	
722	Sargon erobert, 27 280 hinweggeführt. Besiedelung des entvölkerten Landes durch Ansiedler aus dem Osten. Entstehung des Mischvolks der Samaritaner (2 Kön 17, 1—6. 24—34). [Spätere Verpflanzungen von Kolonisten			722—706 Sargon (in der Bibel nur Jes 20, 1 erwähnt), König von Assyrien.	
				721 Merodach Baladan erobert	

Jahre v. Chr.	Israel	Juda	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
	nach Samarien durch Assarhaddon um 675 (Esr 4, 2) u. Asnappar (?) nach Esr 4, 10.]	? Anlegung des Siloah-Tunnels (Sir 48, 19; doch bezieht sich vielleicht schon Jes 8, 6 auf den Tunnel).		Babylon, wird von Sargon besiegt.	
				720 Schlacht bei Raphia. Sargon besiegt Sabi (Sewe) von Ägypten, fängt Hanno von Gaza.	
				717 Zerstörung des Chetareichs von Karkemis.	716—705 Schabataka, König von Ägypten.
			Jes 19?		
				715 Tribut des „Pharao“ an Sargon.	
		Juda.			
714? (704?)	Krankheit und Genesung Hiskias. Gesandtschaft Merodach Baladans von Babel (2 Kön 20; das Datum 2 Kön 18, 13[a] [Jes 36, 1] muss sich urspr. auf die Ereignisse in 2 Kön 20 [Jes 38 f.] beziehen).		Jes 10, 28 ff. 20.	711 Eroberung Asdods durch den Tartan, d. i. den Oberfeldherrn der Assyrier (Jes 20, 1).	

			710 Krieg Sargons mit Merodach Baladan.	
			709 Sargon König von Babel.	
705	Abfall Hiskias von Sanherib. Bündnis mit Ägypten-Äthiopien trotz der Abmahnung Jesajas (Jes 30 u. 31).	Jes 14, 29 ff. 18? 28—30.	705—681 Sanherib, König von Assur.	
	Hiskia hält den als treuen Vasallen der Assyrier aus Ekron vertriebenen König Padi zu Jerusalem gefangen.		704 Krieg mit Merodach Baladan; Eroberung Babels (703?).	704—685 Taharka Jes 37, 9 (Tirhaka) König von Äthiopien u. Ägypten.
701	Sanherib auf dem Feldzuge gegen Ägypten lässt Juda verheeren, erobert 46 Städte, bedroht Jerusalem von Lachis aus durch Entsendung eines starken Heeres. Hiskia sendet einen ungeheuren Tribut nach Lachis, verweigert aber, von Jesaja ermutigt, die Übergabe Jerusalems. Auflösung des assyrischen Heeres durch die Pest (2 Kön 18, 13 ff. 17 ff. [dazu parallel 19, 10 ff.] 35).	Jes 31. 37, 22 ff. 1? 22? Die Quelle N^1 in Richt 17—18?	Unterwerfung der phöniz. Städte unter Sanherib, ausser Tyrus.	Die Ägypter bei Altaku von Sanherib geschlagen, Ekron erobert.

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
698 bis 643	Manasse (Vasall der Assyrier) begünstigt den von Jesaja (u. Hiskia?) bekämpften Kult der Jahwe- (und Götzen-?) bilder und sonstiges heidnisches Wesen. Kinderopfer (für Jahwe oder heidnische Götter?). Blutthaten Manasses (gegen die prophetische Partei?) (2 Kön 21, 1 ff.).	Mich 6, 1—7, 6.	692 Zerstörung des aufrührerischen Babel durch Sanherib.	
		Nahum?	681 Sanherib von seinen Söhnen ermordet.	670 Eroberung Ägyptens durch die Assyrier.
		Quellenschriften des Deuteronomium? (s. u. bei 628).	681—668 Assarhaddon. Wiederaufbau Babels.	Taharka von den Assyriern besiegt; Ende der Äthiopenherrschaft (um 662).
			668—626 Assurbanipal (Sardanapal der Griechen).	663—610 Psammetich.
643 bis 641	Amon, † durch Verschwörer (2 Kön 21, 19 ff.).	Verschmelzung des Jahwisten u. Elohisten (im Pentat. u. Josua) zu *JE*.		655 Ende der sogen. Dodekarchie.
640 bis 609	Josia, vom Volke auf den Thron erhoben.			
		um 630 Zephanja Kap. 1.		
		628 Berufung des Propheten Jeremia (Jer 1). Reden aus der Zeit Josias (2—6).	Einfälle der Scythen in Vorderasien.	
		Das Deuteronomium (sei es in Gestalt des	Erstarken des medischen Reichs durch Phraortes u. Kyaxares.	Ägypten nunmehr auch den Griechen erschlossen.

		sog. Urdeuteronomium oder bereits als Verschweissung mehrerer älterer Schriften).	625 Nabopalassar, selbständiger König von Babylon.	
622	Josia verpflichtet alles Volk auf das vom Oberpriester Hilkia im Tempel gefundene (in der Hauptsache im 5. Buch Mose erhaltene) Gesetzbuch u. nimmt auf Grund dieses Gesetzes (vergl. bes. 5 Mos 12) eine gründliche Reinigung des Kultus (Beseitigung der Opferhöhen und aller Reste heidnischer Kultformen) in und um Jerusalem vor. Passahfeier nach dem neuen Gesetz (2 Kön 22. 23.)	Habakuk. Zephanja 2—3, 13.		
609	Josia † in der Schlacht bei Megiddo gegen Pharao Necho.			609 Pharao Necho II. (609—594) schlägt Josia, unterliegt Nebukadnezar bei Karkemis am Euphrat.
	Joahas, Sohn Josias, nach drei Monaten von Necho zu Ribla abgesetzt und nach Ägypten geführt. Hoher Tribut Judas an Necho (2 Kön 23, 31 ff.).			
608 bis 597	Jojakim (bis dahin Eljakim), Sohn Josias, durch Necho König, Vasall Ägyptens (2 Kön 23, 34. 36. f.). Jeremia droht Jerusalems Zerstörung, wird im Tempel verhaftet (Jer 26).	Jeremias Reden in K. 7—20 (meist). 21, 11 ff. 23, 9 ff.? K. 25. [26.] 45—49(?).	608 Nabopalassar von Babel verbindet sich mit Kyaxares von Medien. Zerstörung des assyrischen Reiches u. (606?) seiner Hauptstädte Nineve u. Assur.	

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
605	Jojakim nach der Schlacht bei Karkemis Vasall der Chaldäer (2 Kön 24, 1).	Jer 11—13, 27.	605 Nebukadnezar (noch Kronprinz) schlägt den Pharao Necho bei Karkemis am Euphrat aufs Haupt. Die Ägypter verlieren alle auswärtigen Eroberungen.	
		Erste Niederschrift der Weissagungen Jeremias durch Baruch, von Jojakim verbrannt, von Jeremia erneuert und vermehrt (Jer 36).	604—562 Nebukadnezar König (der Chaldäer) von Babel.	
602	Jojakim fällt von Nebukadnezar ab. Verheerung Judas durch feindliche Einfälle (2 Kön 24, 2 ff.).	Erste Redaktion der Bücher der Könige (durch *Dt*). Jer 14, 1—17, 18. 35.		Eroberung von Elam durch die Perser.
597	Jojachin, Sohn Jojakims, regiert drei Monate. Belagerung Jerusalems. Jojachin ergiebt sich mit dem ganzen Hof den Chaldäern und wird nach Babel gebracht. Plünderung des Tempels und des Palastes. Erste Wegführung zahlreicher Vornehmer, Priester (darunter Hesekiels) und 7000 Wehrfähiger (2 Kön 24, 8—16). Josias Sohn Mattanja unter dem Namen	Jer 22, 20 ff.		
597 bis 586	Zedekia von Nebukadnezar auf den Thron erhoben.	Jer 23, 1—8. 24. [28. 29.] 27. 30 u. 31?	Grossartige Bauten Nebukadnezars zu Babylon.	

		593: Hesekiels Prophetenweihe.		594—89 Psammetich II. Pharao.
588	Zedekia empört sich trotz der Abmahnungen Jeremias im Vertrauen auf Ägypten gegen Nebukadnezar. $1\frac{1}{2}$-jährige Belagerung Jerusalems (nur kurz unterbrochen durch das Anrücken des Pharao Hophra); Jeremia als vermeintl. Überläufer eingekerkert, heimlich von Zedekia befragt, bleibt als Gefangener im Wachthof (Jer 37).	[Jer 21, 1—10. 34, 8 ff.] [Jer 32, 1—34, 7.]		588—570 Pharao Uaphrahet (Hophra der Bibel, Apries der Griechen).
	Jeremia von Ebed Melech aus der Cisterne gerettet (Jer 38).			
586	Grosse Hungersnot in Jerusalem. Erstürmung der Stadt. Zedekia wird auf der Flucht bei Jericho ergriffen und zu Nebukadnezar nach Ribla gebracht. Seine Söhne vor seinen Augen geschlachtet, er selbst geblendet und in Ketten nach Babel geführt.	[Jer 37—43, 7.]	586—73 vergebliche Belagerung von Tyrus (unter Itobal II.) durch Nebukadnezar (vergl. Hesek 29, 17 ff.).	Solon (seit 594 Archon) organisiert die athenische Staatsverfassung.
	Einäscherung der Stadt und des Tempels durch Nebusar-Adan. Zweite Wegführung von Gefangenen nach Babel samt den Kunstwerken und Geräten des Tempels. Hinrichtungen zu Ribla (2 Kön 25; vergl. Jer 52).			

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
	Jeremia, von den Chaldäern verschont (Jer 39), begiebt sich zu Gedalja, der von Nebukadnezar zu Mizpa als Statthalter über den Rest gesetzt ist (Jer 40, 1 ff.).			
	Gedalja samt seiner Umgebung und den Chaldäern bei ihm von Ismael auf Anstiften des Ammoniterkönigs Baalis ermordet (2 Kön 25, 22 ff. Jer 40, 7—41, 18).			
586	Flucht des Restes nach Bethlehem zu und trotz Jeremias Abmahnung nach Ägypten (Jer 42, 1—43, 7). Jeremia wahrscheinlich bald darauf in Ägypten gestorben (nach der Sage zu Thahpanches von den Juden gesteinigt).	[Jer 43, 8—44, 30.] 573: Abschluss des Buches Hesekiels (nur 29, 17 ff. Nachtrag von 571). Die Klagelieder. Verbindung der Weissagungen Jeremias mit den Erzählungen über ihn (oben in [ ]) zum Buche Jeremia (durch Baruch?).	568 Feldzug Nebukadnezars gegen Amasis von Ägypten.	570 Amasis neben Hophra.

		Das „Lied Moses“ 5 Mos 32, 1—43.		
561	Evil Merodach begnadigt Jojachin nach fast 37jähr. Gefängnis (2 Kön 25, 27 ff.).	Abschluss des jetzigen 5. Buchs Mose durch die deuteronomistische Redaktion (*Dt*), wohl gleichzeitig mit der Verschmelzung von *JE* (im Pentateuch und Josua) mit *D*, sowie der deuteronomistisch. Redaktion des Richterbuchs (*Ri*) und der Bb. Sam (*Dt*) und Könige (Dt^2) zu einem grossen Geschichtswerk.	561—60 Evil Merodach (babyl. E. Marduk).	
			559—56 Nergal Sarezer (Neriglissar).	
	Ein Teil der Exulanten verfällt in Babylonien dem Götzendienst (vergl. schon Hes 14, 3 ff. 20, 32), Jer 10, 1. Jes 65, 1.		558 Cyrus, Sohn Kambyses' I., König von Persien.	
		Kern des „Heiligkeitsgesetzes“ (in 3 Mos 17—26)		
			555—539 Naboned (babyl. Nabunaid), letzter König der Chaldäer.	
			552 Bündnis Naboneds mit Krösus von Lydien.	Amasis im Bunde mit Sparta, Krösus (und Naboned?) gegen Cyrus.
		Jes 40—55 (oder bis 62?).	550 Cyrus erobert Ekbatana; Astyages gefangen. Ende des medischen Reiches.	
		Jes 21, 1—10? 13, 1 bis 14, 23. K. 34 f.		

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteratur-denkmäler.	Gleichzeitiges im Babylonischen u. Persischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
			546 Schlacht bei Sardes; Krösus und die ägyptischen Hilfstruppen von Cyrus besiegt. Ende des lydischen Reichs.	
538	Das Edikt des Cyrus gestattet den Juden die Rückkehr. Erste Rückführung von 42360 Juden nebst 7537 Leibeigenen durch den Davididen Serubabel und den Priester Josua (Esr 2. Neh 7, 6 ff.). Errichtung des Brandopferaltars. Die Samaritaner, von der Beteiligung am Tempelbau zurückgewiesen, hintertreiben den Tempelbau bei Lebzeiten des Cyrus u. Kambyses (Esr 4, 1—5, 24). Errichtung des Hohenpriestertums (Josua erst von Haggai und Sacharja als Hoherpriester bezeugt).	Zeph 3, 14 ff.	539 Angriff Cyrus' auf Babel und Sieg bei Rutum; Naboned gefangen, Babel (wo höchstwahrscheinlich Naboneds Sohn Belsazar Kommandant) erobert. 538—529 Cyrus, König von Persien, auch König von Babel. 529—522 Kambyses, König von Persien etc.	525 Ägypten durch die Schlacht bei Pelusium von Kambyses erobert, bleibt persische Satrapie bis 332.

520		Haggai (Sept. bis Dez. 520). Sacharja 1, 1 ff. (520); 1, 7—6, 15 (519); K. 7 f. (518).	521—486 Darius I. Hystaspis, nach der Tötung des Magiers Gaumata König von Persien.	
	Kräftige Förderung des Tempelbaus auf Betrieb der Propheten Sacharja und Haggai. Erneute Störungen von Darius auf Grund des Edikts des Cyrus beseitigt (Esr 5, 1—6, 14).		Darius erobert das aufrührerische Babylon.	
516	Einweihung des zweiten Tempels (Esr 6, 15 ff.).			
		Um 500 Abfassung des eig. Priesterkodex (*P*) in Babylonien.		Beginn des Aufstandes der kleinasiatischen Griechen gegen Darius.
		Jes 56 (oder doch von 63 an) bis 66. Maleachi.		490 Schlacht bei Marathon.
	Die Judäer von den Samaritanern bei Xerxes verklagt (Esr 4, 6).		485—465 Xerxes (Achaschverosch der Bibel).	
		Teilweise Verschmelzung d. Priesterkodex mit dem Heiligkeitsgesetz.		480 Schlacht bei den Thermopylen und Seeschlacht bei Salamis.
			465—424 Artaxerxes I. Longimanus (in der Bibel Artahsastha).	
458	Der Priester und Schriftgelehrte Esra führt mit Vollmachten Artaxerxes' I. ca. 1500 Judäer und Benjaminiten zurück (Esr 7 und 8).	Die aramäische Quellenschrift (Q^a) in Esra 4—6.		Der von den Libyern und einer athenischen Flotte unterstützte Auf-

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Persischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
				stand der Ägypter (seit 462) gegen die Perser wird vom Satrapen Megabyzus niedergeschlagen.
	Die unbarmherzige Lösung aller gemischten Ehen (Esr 9 u. 10) bringt der jüdischen Kolonie schwere innere Zerwürfnisse und Feindseligkeiten der Nachbarn, zuletzt (wie aus Esr 4, 7 ff. Neh 1 zu erschliessen) die Zerstörung der Mauern Jerusalems.	Das Buch Ruth.		Zeit der höchsten Blüte der Dichtkunst, Plastik und Malerei zu Athen.
445	Nehemia, Mundschenk Artaxerxes' I. zu Susa, wird mit königlichen Vollmachten als Statthalter nach Jerusalem gesandt, vollendet trotz der Feindschaft Sanballats, Tobias, Gesems u. a. in 52 Tagen die Neubefestigung Jerusalems (Neh 2, 1—7, 3).			
	Veröffentlichung des von Esra aus dem Exil mitgebrachten „Gesetzbuches Moses" (d. i. des durch andere Stücke erweiterten Priesterkodex). Feier des Laubhüttenfestes nach dem neuen Gesetz und Verpflichtung auf dasselbe mit Unterschrift (Neh 7, 73^{b}—10, 40).	Älteste Sammlung gottesdienstl. Lieder (Ps 3—41).	Wachsender Einfluss fremder (namentlich griechischer) Söldner im persischen Heere.	
		Denkschrift Esras (*E*) in Esr und Neh.		
	Feierliche Einweihung der neuen Mauern (Neh 12, 31 ff.).			

432	Nehemias zweiter Aufenthalt in Jerusalem. Abstellung von allerlei Missbräuchen (Neh 13, 4 ff.) Vertreibung des Schwiegersohnes Sanballats; nach Neh 13, 28 ist der Vertriebene ein Sohn Jojadas, Enkel des Hohenpriesters Eljasib, nach Josephus (Altert. 11, 7, 2 u. 8, 2 ff.) Urenkel Eljasibs, Namens Manasse.	Obadja? (auf Grund eines älteren Orakels [V. 1—9]).	423—404 Darius II. Nothus, König von Persien.	431—404 Peloponnesischer Krieg. Wirksamkeit des Sokrates zu Athen.
		Denkschrift Nehemias (*N*) im Buche Nehemia.	404—359 Artax. II. Mnemon.	Wirksamkeit Platos zu Athen.
	Um 400: Der Hohepriester Johanan ermordet im Tempel seinen Bruder Josua; zur Strafe legt der persische Statthalter eine hohe Abgabe auf die täglichen Lammesopfer. (Jos. Altert. 11, 7, 1.)	Um 400: Abschluss des Pentateuch durch Verschmelzung von *JE*, *D*, *P*, wohl im Zusammenhang mit der Schlussredaktion des von 1 Mos 1 bis 2 Kön 25 reichenden Geschichtswerks.		
	Um 350 viele Juden nach Hyrkanien weggeführt, wahrscheinlich wegen Beteiligung an einem Aufstande gegen die Perser.	Schlussredaktion des Buchs der Sprüche.	359—338 Artax. III. Ochus.	
		Joel?	336—331 Darius III. Codomannus, unterliegt Alexander d Gr.	Erbauung des samaritanischen Tempels auf dem Garizim nach Übernahme des Pentateuch von den Juden.
		Jona?		
		Ende der persischen Zeit: Sammlung des 2. und 3. Buchs der Psalmen.		
332	Die Juden unterwerfen sich Alexander dem Gr.; Palästina unter makedonischen Statthaltern.	Hiob?		
		Hoheslied?		

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Pers. und Makedonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
		Jes 24—27?	323 Alexander d. Gr. † zu Babylon.	323—285 Ptolemäus I. Lagi, Begründer der Dynastie der Lagiden zu Alexandria.
	Onia I. Hoherpriester.	Allerlei Zusätze zu den älteren Propheten.	Perdikkas Reichsverweser († 321). Beständige Kämpfe der Diadochen.	
320	Ptolemäus Lagi überrumpelt Jerusalem. Wegführung vieler Juden nach Ägypten.			
314	Antigonus erobert Palästina.			
312	Ptolemäus Lagi durch die Schlacht bei Gaza Herr des Landes.		Beginn der Seleukidenherrschaft in Syrien und Babylonien mit Seleukus I. Nikator (312—280).	(In Italien Kriege der Römer mit den Samnitern 343—290.)
311	Palästina wieder unter Antigonus.	Psalmen der griech. Zeit.		
301	Palästina infolge der Schlacht bei Ipsus wieder unter Ptolemäus. Blütezeit unter der milden Herrschaft der Ptolemäer.	Das Geschichtswerk d. Chronisten (Esra — Neh — Chronika). Sacharja 9—14?		
			280 u. 279 Einfälle der Gallier in Makedonien u. Griechenland. Ihre Überreste werden Söldner des Königs von Bithynien u. bevölkern dann die nachmalige Landschaft Galatien.	285—246 Ptolemäus II. Philadelphus. Unter ihm schreibt der Priester Manethos von Sebennytos 3 Bb. ägyptisch. Geschichte (nach 31 Dynastieen geordnet).
264 bis 248	Erneute Kämpfe um Palästina zwischen dem syrischen und ägypt. Reich.	Prediger? Übersetzung des Pentateuch ins Griechische		

248	Vermählung Antiochus' II. mit Berenice, der Tochter des Ptolemäus Philadelphus (Dan 11, 6).	(nach späterer Fabel durch 70 [eig. 72] Dolmetscher); damit ist der Grund gelegt zur sogen. alexandrinisch. Übersetzung oder Septuaginta.		
	Neue Kämpfe zwischen Ptolemäus III. Euergetes und Seleukus Kallinikus (Dan 11, 7 ff.).			246—221 Ptolemäus III. Euergetes.
			224—187 Antiochus III. d. Gr. In Griechenland Blütezeit des ätolischen Bunds; Kampf desselben mit dem 280 erneuerten achäischen Bund.	221—204 Ptolemäus IV. Philopator.
218	Antiochus III. der Gr. besetzt Palästina, wird aber durch die	Um die Mitte des 3. Jahrh. Abschluss des 2. Teils des hebr. Kanons, der *nebīīm* oder Propheten.		
217	Schlacht bei Raphia von Ptolemäus IV. Philopator zum Rückzug genötigt (Dan 11, 10 ff.).			204—181 Ptolemäus V. Epiphanes.
202	Palästina von Antiochus III.,			(Seit ca. 280) Blütezeit der alexandrinischen Gelehrsamkeit (der „Grammatiker" und Glossatoren).
200	von Skopas, dem Feldherrn Ptolemäus' V. Epiphanes,			
198	abermals von Antiochus III. erobert (Dan 11, 13 ff.).			
197	Antiochus' III. Tochter Kleopatra mit Ptolemäus V. verlobt (Dan 11, 17).		196 Flamininus verkündet den Griechen bei den isthmischen Spielen die Freiheit.	
	Palästina bleibt unter syrischer (seleukidischer) Herrschaft.			

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteratur-denkmäler.	Gleichzeitiges im Syrischen Reich und in Griechenland.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
		Um 180 Abfassung der Weisheit Jesus Sirachs (eig. J., Sohn Siras) in hebr. Sprache.	187—175 Seleukus IV. Philopator, von Heliodor ermordet.	181—146 Ptolemäus VI. Philometor, vertraute nach *Josephus c. Apion.* 2, 5 sein ganzes Reich den Juden an. Die Juden Onias und Dositheus befehligten das ägyptische Heer.
176	Seleukus IV. Philop., von dem jüdischen Tempelvorsteher Simon (aus Hass gegen den Hohenpriester Onias III.) aufgestachelt, trachtet vergeblich, sich durch Heliodor der Tempelschätze in Jerusalem zu bemächtigen (Dan 11, 20).			
175	Antiochus IV. (Dan 11, 21—45) beginnt mit der gewaltsamen Hellenisierung Judäas. Der Hohepriester Onias III., das Haupt der strenggesetzlichen Partei (der *chasīdīm*, d. i. Frommen), muss auf Antiochus' Befehl seinem Bruder Jason (eig. Jesus), dem Haupte der griechisch Gesinnten, weichen.		175—164 Antiochus IV. Epiphanes, der Peiniger der Juden.	
171	Jason v. Menelaus, dem Mörder Onias III., verdrängt.		Der 3. makedon. Krieg der Römer gegen Philipp III.	
170	Jason überrumpelt Jerusalem; Antiochus, aus Ägypten zurückkehrend, nimmt (169) Rache an den Bewohnern und plündert den Tempel.			170—164 regiert Ptolemäus VI. gemeinsam mit seinem (nachher aus Ägypten verdräng-

168	Antiochus betreibt mit höchster Grausamkeit die Ausrottung der jüdischen Religion und Sitte (Sabbatsfeier, Beschneidung und Besitz des Gesetzbuchs bei Todesstrafe verboten). Niederreissung der Mauern Jerusalems, syrische Besatzung in der stark befestigten Burg. Erzwingung heidnischer Opfer in allen Städten Judäas. Im Dez. 168 Errichtung eines Altars des olympischen Zeus, dem nunmehr der Tempel geweiht, auf dem Brandopferaltar zu Jerusalem („das verwüstende Scheusal" Dan 11, 31. 12, 11).		ten) Bruder Ptolemäus (VII.) Physkon.
167	Der Priester Matthatias zu Modein (jetzt *el-Medīje*, östl. von Lydda) tötet einen Beamten des Antiochus und organisiert mit seinen fünf Söhnen den Aufstand Zerstörung der heidn. Altäre, Tötung der abtrünnigen Juden.		
166	Matthatias †. Sein Sohn Judas, der „Makkabäer", schlägt wiederholt syrische Feldherren (Gorgias bei Emmaus, 165 Lysias bei Beth Zur) und besetzt Jerusalem ausser der Burg).		
165	Dez. Feierliche Einweihung des wieder gereinigten Tempels. Siegreiche Züge des Judas in die benachbarten Länder.	165 oder kurz zuvor das Buch Daniel.	

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Syrischen Reich.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
164	Lysias schlägt die Makkabäer bei Beth-Sacharja südl. von Jerusalem; Belagerung des Zion.		164 Antiochus V. Eupator. Lysias Vormund und Reichsverweser.	
163	Lysias gewährt den Juden freie Religionsübung.			
162	Demetrius I. ernennt Alkimus, das Haupt der hellenist. Partei, zum Hohenpriester. Kämpfe zwischen Alkimus und Judas. Letzterer schlägt Nikanor, den Feldherrn des Demetrius, bei Kaphar Salama und sodann vollständig		162—150 Demetrius I. (Soter), lässt Antiochus V. u. Lysias ermorden.	
161	bei Bethhoron (Nikanor †). Vertrag Judas' mit den Römern. Judas † in der unglücklichen Schlacht gegen Demetrius' Feldherrn Bakchides. Herrschaft der griech. Partei unter dem Hohenpriester Alkimus.			Der aus Jerusalem entflohene Priester Onia gründet zu Leontopolis unter Berufung auf Jes. 19, 17 ff. einen jüd. Tempel (Kultus in demselben bis 73 n. Chr.).
161 bis 143	Jonathan, Judas' Bruder, erkämpft allmählich der makkab. Partei das Übergewicht, besetzt,			
153	von Demetrius umworben, Jerusalem, wird von Alex. Balas zum Hohenpr. ernannt und mit Purpur und Diadem belehnt. Beseitigung d. griech. Partei.		153 Alex. Balas, Prätendent gegen Demetrius.	

		Das Buch Esther?	150 Demetrius fällt gegen Alex. Balas.	
145	Jonathan, bisher Parteigänger des Alex. Balas, ertrotzt von Demetrius II. Vergrösserung seines Gebiets und Steuerfreiheit, geht dann doch zu Trypho über (s. Kol. IV.), wird aber von ihm in Ptolemais gefangen genommen u. später ermordet.	Um 150 die 5 Bücher des Jason von Kyrene über die makkabäisch. Kämpfe (daraus im 1. Jahrh. n. Chr. das 2. Buch der Makkabäer excerpiert).	147 Demetrius II. Gegenkönig, 145 König. Gegen ihn bald Antiochus (VI.), Sohn des Alex. Balas, von seinem Vormund Trypho als Gegenkönig aufgestellt.	146—117 Ptolemäus VII. Physkon (vergl. o. S. 185), nach *Josephus c. Apion.* II, 5 Verfolger der Juden (im sog. 3. Makkabäerbuch wird dieselbe That Ptolemäus IV. zugeschrieben).
142				
142 bis 135	Simon, Jonathans Bruder, Hoherpriester und Fürst, erlangt von Demetrius die Anerkennung der Selbständigkeit Judäas (142 beginnt die Zeitrechnung nach Jahren Simons).		Trypho nach Ermordung Antiochus' VI. Gegenkönig gegen Demetrius.	
	Mai 142 Einzug Simons in die von den Syrern übergebene Burg von Jerusalem.			
141	Simon durch Volksbeschluss erblicher Hoherpriester, Feldherr und Volksfürst (Dynastie der Hasmonäer),	Sammlung des 4. und 5. Buchs der Psalmen und Abschluss des Psalters.		
139	von den Römern anerkannt,		138—128 Antiochus VII. Sidetes.	
135	von seinem Schwiegersohne Ptolemäus ermordet.			

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Syrischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten etc.
135 bis 105	Joh. Hyrkanus I., Sohn Simons, unterliegt Antiochus VII. Sidetes, erobert aber unter dem schwachen Demetrius II. seit	? Das Buch Judith (ursprüngl. hebräisch). Um 130 Übersetzung der Sprüche Jesus Sirachs ins Griechische durch den Enkel des Verfassers.		
128	einen Teil der umliegenden Länder u. zwingt die Idumäer zur Beschneidung. Judäa von Syrien völlig unabhängig.		Demetrius II. nochmals König.	
	Um 120 unterwirft Joh. Hyrkanus die Samaritaner u. zerstört ihren Tempel auf dem Garizim.		124—113 und 111—96 Antiochus VIII. Grypos, neben ihm 113—95 Antiochus IX. Kyzikenus.	
108?	Eroberung und Zerstörung Samarias.			
105 bis 104	Aristobul I., Sohn des Joh. Hyrkanus, Hoherpriester und König.	Um 90 das 1. Buch der Makkabäer. Gegen Ende des Jahrh. die „Weisheit Salomos“.		
78	Alex. Jannäus, Bruder Aristobuls, König.			

III.

Masse und Gewichte, Geldwesen, Zeitrechnung im Alten Testament.[1])

1. Masse und Gewichte.

1. Längenmasse. Das weitaus am häufigsten erwähnte Längenmass ist die Elle (hebr. *'ammā*, d. i. auch „Ellenbogen" oder „Vorderarm"). Sie zerfiel in zwei Spannen (*zèret*, 1 Sam 17, 4 u. a.), diese wieder in je drei Handbreiten (*tōphach*, 2 Mos 25, 25 u. a.) zu vier Fingern (*'eṣbā'*, 1 Kön 7, 15).

Da Hesekiel (40, 5. 43, 13) für die Masse seines Zukunftstempels eine Elle zu Grunde legt, die eine [gewöhnliche] Elle und eine Handbreite lang sei, so nimmt man gewöhnlich an (und wohl mit Recht), dass Hesekiel an Stelle der allmählich herrschend gewordenen kleineren Elle „das alte Mass" erneuert habe, nach welchem laut 2 Chr 3, 3 der Tempel Salomos erbaut war. Streitig ist dagegen, ob die hebräischen Masse den ägyptischen oder den babylonischen gleichzusetzen sind. Bei den Ägyptern betrug die grosse oder „königliche" Elle (zu 7 Handbreiten oder 28 Fingern) 525—528 mm, die kleine (zu 6 Handbreiten) somit ca. 450 mm. Dagegen wird die grosse oder „königliche" Elle der Babylonier auf ca. 555, die kleine oder gewöhnliche Elle auf ca. 495 mm berechnet. Der Unterschied ist somit gering; für die Bestimmung der gewöhnlichen hebräischen Elle bleibt ein Spielraum zwischen 45 und 49 cm, für die Hesekiels zwischen 52 und 55 cm.

Von grösseren Längenmassen wird erwähnt:

a) die Rute (*qānè*, d. i. eig. Rohr, Rohrstab), die nach Hes 40, 5 (vergl. ausserdem 40, 3. 7 f. 42, 16 ff.) sechs [grosse] Ellen, also nach Obigem ca. 3 m und 20—30 cm mass;

1) Vergl. zu diesem Abschnitte besonders: JBenzinger, Hebräische Archäologie (Freib. i. B. u. Leipzig 1894), S. 178 ff.

b) die Strecke (*kibrā*, nur in der Verbindung *kibrat 'èreṣ*, d. i. eine Strecke Landes, 1 Mos 48, 7 und 2 Kön 5, 19, oder *kibrat hā'āreṣ*, die Strecke Landes. An allen drei Stellen ist nach dem Zusammenhang an eine kurze Strecke, schwerlich aber ein bestimmtes Mass zu denken.

Ebenso ist das Raummass *ṣèmed* (Joch, eig. Gespann), das sich 1 Sam 14, 14 auf Ackerland, Jes 5, 10 auf Weinbergsland bezieht, wohl nur ungefähre Bezeichnung von so viel Land, als man mit einem Gespann Rinder an einem Tage umpflügen kann.

2. Hohlmasse. Abgesehen von dem *ʿómer* und dem gleichwertigen *ʿiśśārōn*, d. i. „Zehntel" (s. u.), sind sämtliche Masse für Trockenes und Flüssiges auf das Sexagesimalsystem aufgebaut und somit ihr Ursprung aus Babylonien, von wo sich dieses System schon mehrere Jahrhunderte vor der Einwanderung der Hebräer über Syrien und Palästina verbreitet hatte, nicht zu bezweifeln. Die im Alten Testament vorkommenden Masse sind:

chómer (Jes 5, 10 von Luther mit „Malter" übersetzt, sonst überall „Homer"), nur als Mass für Trockenes erwähnt, = 364,4 l.

kōr (1 Kön 5, 2 u. a. für Trockenes; Hes 45, 14 für Flüssiges) von gleichem Gehalt wie der Chomer.

lèthekh, nur Hos 3, 2 (als Getreidemass), nach der (vielleicht nur ratenden) Überlieferung ein halber Chomer, also = 182,2 l.

'ēphā (Jes 5, 10 u. a. von Luther mit „Scheffel", Spr 20, 10 mit „Mass" übersetzt, oft auch „Epha"), das am häufigsten erwähnte Mass für Trockenes, der zehnte Theil des Chomer (Hes 45, 11) = 36,4 l. Hes 45, 13 wird ein Sechstel Epha erwähnt.

bat (Jes 5, 10 von Luther mit „Eimer" übersetzt, anderwärts „Bath"), nur für Flüssiges, der zehnte Teil des Kor (Hes 45, 14), also von gleichem Gehalt wie das Epha = 36,4 l.

sĕā, im A. Test. nur für Trockenes, ein Drittel des Epha, = 12,14 l.

hīn, nur für Flüssiges, der sechste Teil des Bath = 6,07 l.

ʿómer (Gomer), ein nur im sogen. Priesterkodex (2 Mos 16) vorkommendes Mass, der zehnte Teil des Epha, also = 3,64 l. Die ausdrückliche Erklärung 2 Mos 16, 36 beweist, dass der Name erst später eindrang. Dasselbe Mass heisst anderwärts im Priesterkodex

ʿiśśārōn, d. i. Zehntel (vom Epha). Im Omer oder Issaron siegte

somit (jedoch erst im Priesterkodex!) das Decimalsystem über das alte System, nach welchem das Epha in Teile oder Vielfältige der Sechszahl zerfiel.

qab, nur 2 Kön 6, 25 („ein Viertel Kab"), der dritte Teil eines Hin, der sechste eines Sea, der achtzehnte eines Bath oder Epha = 2,2 l.

log (nur 3 Mos 14, 10ff. als Ölmass), der vierte Teil eines Kab = 0,50 l.

3. Gewichte. Wie die Hohlmasse ist auch das Gewichtssystem, das die Hebräer ohne Zweifel erst von den Kanaanitern übernahmen, babylonischen Ursprungs und beruht wiederum auf dem Sexagesimalsystem: 1 Talent = 60 Minen = 3600 Sekel. Dabei wurde von den Babyloniern unterschieden zwischen dem schweren und leichten Talent, sowie zwischen der schweren und leichten Mine; das leichte Gewicht betrug in beiden Fällen nur die Hälfte des schweren. Anderseits aber wurde unterschieden zwischen dem königlichen Gewicht (nach den in den Ruinen von Nineve gefundenen Normalgewichten 1 schweres Talent = 60,6 kg, die schwere Mine somit ca. 1 kg) und dem gemeinen Gewicht. Dieses letztere (wahrscheinlich ältere) System fand u. a. auch bei den Hebräern Eingang, und nach ihm sind die Gewichtsangaben des Alten Testaments zu berechnen: das Talent (hebr. *kikkār*, d. i. eig. Kreis) = 58,944 kg, die Mine (hebr. *mānè*), der sechzigste Teil des Talents, = 982,4 g, der Sekel (hebr. *schèqel*), der sechzigste Teil der Mine, = 16,37 g. Als Teile des Sekels werden der Halbsekel (hebr. *bèqaʿ*, 1 Mos 24, 22 u. a.), der Viertelsekel (1 Sam 9, 8) und die *gērā* (d. i. „Körnchen", = $^1/_{20}$ Sekel) erwähnt. Übrigens wurde auch bei diesem gemeinen Gewichte zwischen dem schweren und leichten Sekel u. s. w. unterschieden; letzterer kommt namentlich für das Geldwesen (s. u.) in Betracht.

Wie bei den Hohlmassen findet sich jedoch später ein Übergang zum Decimalsystem in der Berechnung der Mine zu 50 statt zu 60 Sekeln. Dabei wurde jedoch nicht der Sekel entsprechend schwerer, sondern die Mine und das Talent entsprechend leichter gerechnet. Spuren dieser Rechnung finden sich im Alten Testament erst Hes 45, 20 (wo die Anweisung „und zu 50 Sekeln sollt ihr die Mine rechnen" offenbar etwas bisher Ungewohntes einführt); ferner im Priesterkodex 2 Mos 38, 25 ff. (1 Talent = 3000 Sekel, die Mine also = 50 Sekel). 2 Chr 9, 16 scheint die Mine gar zu 100 Sekeln gerechnet, indem als Gewicht der goldenen

Tartschen Salomos statt 3 Minen (1 Kön 10, 17) 300 Sekel angegeben werden. Doch liegt hier wohl (wie so oft bei dem Chronisten) eine absichtliche Steigerung der überlieferten Angabe vor.

Wie die neue Berechnung der Mine scheint auch die Einteilung des Sekels in 20 Gera erst zur Zeit Hesekiels aufgekommen zu sein, da er sie 45, 12 (s. o.) ausdrücklich einschärft. Dem entspricht, dass sie auch im Priesterkodex (2 Mos 30, 13. 3 Mos 27, 25. Num 3, 47. 18,16) bei der Verordnung des „heiligen Gewichts" beständig wiederholt wird. Das „heilige Gewicht" (eig. „der Sekel des Heiligtums") steht nach der Annahme der Rabbinen im Gegensatz zu dem angeblich halb so schweren gemeinen Gewicht, in Wahrheit aber vielmehr zu dem als Münze umlaufenden, etwas leichteren Silbersekel (s. u.).

2. Geldwesen.

Die Verwendung der Edelmetalle als Tauschmittel erfolgte (abgesehen von der Einführung persischer Münzen nach dem Exil, s. u.) in der Weise, dass man den Betrag mit der Wage (Jer 32, 9) darwog (1 Mos 23, 15 f., vergl. auch Jes 55, 2). Allerdings ist wahrscheinlich, dass schon frühzeitig abgewogene, vielleicht auch mit irgend einem Zeichen versehene Stücke von bestimmtem Gewicht im Umlauf waren. Darauf deutet der silberne Viertelsekel 1 Sam 9, 8, vielleicht auch „die Silberstücke" 1 Mos 42, 25. 35, sowie die *qēśīṭā* 1 Mos 33, 19. Jos 24, 32. Hiob 42, 11, die zumal nach der Hiobstelle nur als Metallstück von bestimmtem Gewichte gedeutet werden kann. Da jedoch das Abwägen von Metallstücken zu einem bestimmten Gewichte nach allen Spuren Privatsache war und somit keine Gewähr für die Richtigkeit bot, so war das Nachwägen auch solcher Stücke wenigstens bei grösseren Beträgen unvermeidlich. Für das Vorherrschen des Silbers als Tauschmittel spricht, dass *kèseph* „Silber" im weiteren Sinne auch „Geld" oder „Entgelt" (2 Mos 21, 11) überhaupt bedeuten kann.

Das Darwägen des Geldes erfolgte in alter Zeit naturgemäss in einfachem Anschluss an das herrschende Gewichtssystem (s. o.); die Einheit war auch hier der Sekel als der 60. (resp. 50.) Teil der Mine und als der 3600. (resp. 3000.) Teil des Talents. Je mehr aber Metallstücke von bestimmtem Gewicht in Umlauf kamen, desto

stärker musste sich der Ubelstand fühlbar machen, dass bei dem feststehenden Verhältnis des Silberwertes zum Goldwerte wie 1 : $13^1/_3$ die Umrechnung der Goldsekel in Silbersekel oder umgekehrt höchst unbequem war. Nach dem grossen gemeinen Gewicht (s. o. S. 191) wog ein Sekel 16,37 g, nach dem kleinen Gewicht ca. 8,18 g. Einem Goldsekel von letzterem Gewicht hätte also ein Silberstück von ca. 109 g entsprochen, einem Goldsekel von schwerem Gewicht ein Silberstück von 218 g. Der Schwierigkeit der Umrechnung wurde dadurch abgeholfen, dass man als Silbereinheit Stücke fertigte, die entweder $^1/_{10}$ (so in Babylonien u. s. w.) oder $^1/_{15}$ (so fast überall in Phönizien, sowie bei den Israeliten) des dem Goldsekel entsprechenden Silberstücks wogen, also bei Zugrundelegung des kleinen gemeinen Gewichts 10,91 resp. 7,27 g, bei Zugrundelegung des grossen gemeinen Gewichts 21,82 resp. 14,54 g. Auch diese Silberstücke aber führten allgemein den Namen Sekel, obschon sie in Wahrheit dem Gewichts- oder Goldsekel um 1,83 resp. 91 g nachstehen.

Dass nun die Israeliten den Silbersekel thatsächlich einem Fünfzehntel (nicht Zehntel) des $13^1/_3$fachen Gewichts des Goldsekels gleichsetzten, ergiebt sich erstens aus der Einteilung in halbe und Viertel-Sekel, die auch anderwärts bei der Fixierung des Sekels auf $^1/_{15}$ obigen Gewichts vorkommt[1]), teils aus dem thatsächlichen Gewicht der noch ziemlich zahlreich erhaltenen (geprägten) Sekel aus der Makkabäerzeit. Dasselbe schwankt zwischen 14,50 und 14,65 g, daher man als Durchschnitt 14,55 g angenommen hat.

Sowohl vom Gold- wie vom Silbersekel wurden 50 (nicht 60, wie beim alten Gewicht!) als Mine gerechnet, 60 solcher Minen (also 3000 Sekel) als Talent. Setzt man nun den Wert des Goldsekels auf rund 45, den des Silbersekels auf rund 2,50 Reichsmark an, so betrug:

---

1) Wenn 2 Mos 30, 13 das sogenannte Kopfgeld auf $^1/_2$ Sekel, Neh 10, 33 dagegen auf $^1/_3$ Sekel festgesetzt wird, so liegt bei Nehemia vielleicht Anschluss an das persische System vor, welches auf dem Zehntelsekelfuss beruhte und demgemäss (vergl. Benzinger a. a. O. S. 193) den Sekel nicht in Halbe und Viertel, sondern in Drittel teilte. Dagegen forderte das Makkabäische System, das nach Obigem auf dem Fünfzehntelsekelfuss beruhte, wieder den halben Sekel als Kopfsteuer (vergl. Matth 17, 24 ff., wo das Didrachma oder die Doppeldrachme dem Werte eines halben Sekels entspricht).

1 Goldsekel = 16,37 g = 45 Reichsmark,
1 Goldmine = 818,6 g = 2250 „
1 Goldtalent = 49,11 kg = 135,000 „

1 Silbersekel = 14,55 g = 2,50 Reichsmark,
1 Silbermine = 727,5 g = 125 „
1 Silbertalent = 43,65 kg = 7500 „

Von geprägten Münzen wird im Alten Testament erwähnt: 1) die von Darius I. (521—485) eingeführte Darike (hebr. *ădarkōn*), eine Goldmünze von 8,40 g (d. i. ca. $^1/_{60}$ der leichten gemeinen babylonischen Mine), also im Werte von ca. $23^1/_2$ Reichsmark; vergl. Esra 8, 27 (um 458). 1 Chr 29, 7 wird die Rechnung nach Dariken sogar für die Zeit Davids vorausgesetzt, ein Beweis, dass die Münze zur Zeit des Chronisten schon sehr lange im Umlauf gewesen sein muss. 2) Die Drachme (hebr. *darkĕmōn*) Esra 2, 69 (Neh 7, 70ff.). Dass *darkemon* und *adarkon* nicht, wie man früher annahm, dieselbe Münze bezeichnen, ergiebt sich aus einer 1888 im Piräus gefundenen phönizischen Inschrift, wo beide neben einander stehen. Vergl. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums (Halle 1896), S. 196ff. Er berechnet die Golddrachme, falls nach persischem System gerechnet sei, zu 4,3 gr. = 12 Rm.

Die Juden erhielten das Münzrecht nach 1 Makk 15, 6 erst 139/138 v. Chr. unter dem Hohenpriester und Fürsten Simon.

3. Die Zeitrechnung.

1. Das Jahr. Das althebräische Jahr war ein Sonnenjahr[1]) von zwölf Monaten. Dies ergiebt sich teils aus den Namen einiger Monate, sofern sie bestimmten Jahreszeiten angepasst sind, teils aus der Festlegung der von der Erntezeit abhängigen Feste auf bestimmte Monate. Der Jahresanfang fiel in vorexilischer Zeit in den Herbst (2 Mos 23, 16. 34, 22); eine Erinnerung daran ist höchstwahrscheinlich noch die Auszeichnung des Neumonds (d. i. des ersten Tages) des siebenten Monats als des „Tages des Lärmblasens“ (3 Mos 23, 24. 4 Mos 29, 1). Im Exil wurde im

1) Wenn 1 Mos 7, 11. 8, 14 (in der Priesterschrift) die Dauer des Sintflutjahres vom 17. Tag des 2. Monats des 600. Jahres Noahs bis zum 27. Tag des 2. Monats des 601. Jahres gerechnet wird, so ist dabei vorausgesetzt, dass man in der Urzeit nach Mondjahren von 354 Tagen gerechnet habe, dass also 11 Tage hinzuzufügen seien, um das Sonnenjahr (als die überlieferte Dauer der Flutzeit) vollzumachen.

Anschluss an die babylonische Rechnung der Jahresanfang in den Frühling verlegt; die Art, wie 2 Mos 12, 2 der Passahmonat als der erste des Jahres betont wird, zeigt deutlich, wie sehr man dies als Neuerung empfand.

2. Die Monate. Trotz der Rechnung nach Sonnenjahren (s. o.) behauptete sich doch gleichzeitig auch bei den Israeliten die von den Kanaanitern übernommene Rechnung nach Mondmonaten (von Neumond zu Neumond) mit 29—30 Tagen.[1]) Dafür beweist, dass der Ausdruck für „Neumond" (*chōdesch*) teils für den ersten Monatstag, teils für „Monat" überhaupt gebraucht wurde und schliesslich die altsemitische Bezeichnung des Monats (*jèrach*) ganz verdrängte. Ebenso haben sich von den althebräischen (resp. kanaanitischen) Monatsnamen zufällig nur vier erhalten, nämlich:

'ābīb (2 Mos 13, 4. 23, 15. 34, 18. 5 Mos 16, 1), vollständig *chōdesch hā'ābīb*, d. i. der Monat der Ahren, der 7. (nach späterer Rechnung der 1.) Monat.

zīw (1 Kön 6, 1. 37), der Monat der [Blumen-]Pracht, der 8. (später 2.) Monat.

'ētānīm (1 Kön 8, 2), d. i. wahrscheinlich der Monat der beständig fliessenden [Bäche], der 1. (später 7.) Monat.

būl (1 Kön 6, 38), der 2. (später 8.) Monat.

In der letzten vorexilischen Zeit trat an Stelle der Monatsnamen die Zählung der Monate; so überall bei Hesekiel, in den jüngeren Teilen des Buches Jeremia, in den Königsbüchern (wo die Monatsnamen I, 6, 1. 38. 8, 2 bereits der Erklärung bedürftig erscheinen), sowie bei Haggai und Sacharja. Doch braucht letzterer daneben auch bereits zweimal (1, 7. 7, 1) die neuen, babylonisch-syrischen Namen; fünf andere werden gelegentlich in den Büchern Esther, Esra und Nehemia erwähnt. Vollständig lauten die Namen:

1. *nīsān* (Neh 2, 1. Esth 3, 7), ungef. Mitte März bis April,
2. *'ijjār* . . . . . „ „ April bis Mai,
3. *sīwān* (Esth 8, 9) . . . „ „ Mai bis Juni,
4. *tammūz* . . . . . „ „ Juni bis Juli,

1) Die Ergänzung der 12 Mondmonate (= 354 Tagen) zum Sonnenjahr von 365 Tagen kann, obschon darüber im Alten Testament nichts bezeugt ist, nur durch gelegentliche Einschaltung eines Schaltmonats (im späteren jüdischen Kalender des 2. oder hinteren Adar als eines 13. Monats) erfolgt sein.

5. *'āb* . . . . . ungef. Mitte Juli bis August,
6. *'ĕlūl* (Neh 6, 15) . . . „ „ August bis September,
7. *tischrī* . . . . . „ „ September bis Oktober,
8. *marcheschwān* . . . . „ „ Oktober bis November,
9. *kislēw* (Sach 7, 1. Neh 1, 1) „ „ November bis Dezember,
10. *ṭēbēt* (Esth 2, 16) . . . „ „ Dezember bis Januar,
11. *schĕbāṭ* (Sach 1, 7) . . „ „ Januar bis Februar,
12. *'ădār* (Esr 6, 15. Esth 3, 7 u. ö.) „ „ Februar bis März.

3. Wochen und Tage. Abgesehen von 1 Mos 24, 55 (falls dort in dem Tagzehend ein Hinweis auf die Einteilung des Monats in sogen. Dekaden zu erblicken ist) wird allezeit die siebentägige Woche (*schābūă'*, d. i. ein [Tag-]Siebend) vorausgesetzt. Die Tage wurden vom Sonnenuntergang bis wieder zum Sonnenuntergang gezählt (doch vergl. auch 1 Mos 1, 5. 8 u. s. w., wo die Tage von Morgen zu Morgen gezählt sind). Die Zeit vom Morgen bis zum Abend wurde höchstwahrscheinlich in 12 (je nach der Jahreszeit grössere oder kleinere) Stunden eingeteilt. Dafür spricht u. a., obschon sich im hebr. Alten Testament kein Ausdruck für „Stunde" findet, die Erwähnung des von Ahas (wahrscheinlich nach assyrischem Muster) in Jerusalem errichteten Sonnenzeigers.

Die Nacht wurde in eine erste (Klagel 2, 19: „Beginn der Nachtwachen"), mittlere (Richt 7, 19) und letzte (2 Mos 14, 24) Nachtwache eingeteilt; die letzte hiess nach 1 Sam 11, 11 auch die Morgenwache.

IV.

Register der alttestamentlichen Eigennamen mit beigefügter genauer Umschreibung der hebräischen Wortformen.

Die hebräischen Konsonanten sind in folgender Weise umschrieben: *āleph* durch ', *bēth* u. s. w. durch *b, g, d, h, w, z* (ganz weiches *s*, nicht etwa wie deutsches ʒ zu sprechen!), *ch* (etwa wie ch in deutschem „Rachen"), *ṭ* (härtestes *t*), *j, k* (wenn aspiriert: *kh*, etwa wie deutsches ch in Rechen, Blech etc.), *l, m, n, s*, ' (eigentüml. Kehllaut), *p* (aspiriert *ph*), *ṣ* (mit Nachdruck gesprochenes *s*), *q* (starkes, am Hintergaumen gebildetes *k*), *r, ś* (wie gewöhnliches *s* zu sprechen), *sch, t.* — Das als blosser Vokalbuchstabe, d. h. als Hinweis auf einen vorhergehenden Vokal, am Ende (namentlich weiblicher Wörter auf *ā*) beigefügte *h* ist in der Umschreibung unberücksichtigt geblieben.

Von den Vokalen sind die langen durch *ā, ē, ī, ō, ū* wiedergegeben; die kurzen durch *a, e* (unbetontes *Segōl*; dagegen betontes durch *è*), *i, o, u.* Das sogen. *schĕwā quiescens* bleibt ausser Betracht; *schewa mobile* ist durch *ĕ* wiedergegeben, die sogen. *chāṭēph*-Laute durch *ă, ä, ŏ*; *páthach furtivum* (immer nach langem Vokal) gleichfalls durch *ă*.

Die hebräischen Wörter haben den Ton in der Regel auf der Endsilbe. Betonte vorletzte Silbe ist im nachfolgenden Register durch einen Accent kenntlich gemacht; und zwar ist dann betontes *e, i, o, u* (*é, í, ó, ú*) immer langer Vokal, betontes *a* (*á*) dagegen nur in ...*jāhu*, ...*jāwesch*, ...*māweth*, *'āwen*, *pā'u.*

Aaron, *'ahărōn*,
Abarim, *'ăbārīm*
Abdon, *'abdōn*
Abel (Ortsname), *'ābēl*
Abel (Mannesname), *hèbel* (Hauch)
Abia, *'ăbijjā* (auch *'ăbijjahū*, *'ăbijjām*)
Abjathar, *'ebjātār*
Abigail, *'ăbīgájil*
Abihu, *'ăbīhū'*
Abimael, *'ăbīmā'ēl*

Abimelech, *'ăbīmèlekh*
Abisai, *'ăbīschaj*
Abner, *'abnēr*, auch *'ăbīnēr*
Abraham, *'abrāhām* (*'abrām*)
Absalom, *'abschālōm*
Accad, *'akkad*
Acco, *ʿakkō*
Achis, *'ākhīsch*
Achor, *ʿākhōr*
Achsaph, *'akhschāph*
Achsib, *'akhzīb*
Adam, *'ādām* (Mensch)
Adama, *'ădāmā*
Adma, *'admā*
Adonia, *'ādōnijjáhū*
Adoraim, *'ădōrájim*
Adrammelech, *'adrammèlekh*
Adullam, *ʿădullām*
Adummim, *'ădummīm*
Agag, *'ăgāg*
Agur, *'āgūr*
Ahab, *'ach'āb*
Ahas, *'āchāz*
Ahasja, *'ăchazjā*, *ăchazjáhū*
Ahasveros, *'ăchaschwērōsch* (Xerxes)
Ahia, *'ăchijjā*, *'ăchijjáhū*
Ahikam, *'ăchīqām*
Ahimaaz, *'ăchīmáʿaṣ*
Ahimelech, *'ăchīmèlekh*
Ahitophel, *'ăchītóphel*
Ahmetha, *'achmětā* (Egbátana)
Ai, *ʿaj*, auch *ʿajjā*
Ajalon, *'ajjālōn*
Ajin, *ʿájin*
Akrabbim, *ʿaqrabbīm*
Almodad, *'almōdād*
Almon, *ʿalmōn*
Amalek, *ʿămālēq*
Amasa, *ʿămāśā*
Amazja, *'ămaṣjā*
Ammon, *ʿammōn*
Amnon, *'amnōn*
Amoriter, *'ămōrī*
Amos (der Prophet), *ʿāmōs*
Amos (Vater Jesajas), *'āmōṣ*
Amraphel, *'amrāphèl*
Ana, *ʿănā*
Anab, *ʿănāb*
Anamim, *ʿănāmīm*
Anathoth, *ʿănātōt*
Anim, *ʿānīm*
Aphek, *'ăphēq*
Ar, *ʿār*
Araber, *ʿărābī*
Arabien, *ʿărab*
Arad, *ʿārād*
Aram, *'ărām*
Ararat, *'ărārāṭ*
Arba, *'arbaʿ*
Argob, *'argōb*
Ariel, *'ărī'ēl*
Arkiter, *ʿarkī*
Arnon, *'arnōn*
Aroer, *ʿărōʿēr*, auch *ʿarʿōr*
Arpad, *'arpād*
Arpachsad, *'arpakhschad*
Arthahsastha, *'artachschaschtā* (Artaxerxes)
Arubboth, *'ărubbōt*
Arvaditer, *'arwādī*
Asa, *'āsā*
Asahel, *ʿăśāh'ēl*
Asan, *ʿāschān*
Asaph, *'āsāph*
Asarhaddon, *'ēsarchaddōn*
Asasel, *ʿăzā'zēl*
Aschera, *'ăschērā*
Asdod, *'aschdōd*
Aseka, *ʿăzēqā*
Asima, *'ăschīmā*
Askalon, *'aschqĕlōn*
Askenas, *'aschkĕnaz*
Asser, *'āschēr*
Assur, Assyrien, *'aschschūr*
Astaroth, *ʿaschtārōt*
Astarte, *ʿaschtóret*
Ataroth, *ʿătārōt*
Athalja, *ʿătaljā*
Avva, Awa, *ʿawwā*

Baal, *báʿal* (Herr)
Baalath, *baʿălath*
Baal Gad, *báʿal gād*
Baal Hamon, *báʿal hāmōn*
Baal Hazor, *báʿal chāṣōr*
Baal Hermon, *báʿal chermōn*
Baal Meon, *báʿal mĕʿōn*
Baal Perazim, *báʿal pĕrāṣīm*
Baal Salisa, *báʿal schālīschā*
Baal Zephon, *báʿal ṣĕphōn*
Babel, Babylon, *bābèl*
Baësa, *baʿschā*
Bahurim, *bachūrīm*
Bala, *bālā*
Balak, *bālāq*
Bamoth, *bāmōt*
Barsillai, *barzillaj*
Baruch, *bārūkh* (gesegnet)
Basan, *bāschān*
Bathseba, *bat-schèbaʿ*
Bedan, *bĕdān*
Beer, *bĕ'ēr*
Beeroth, *bĕ'ērōt*
Beerseba, *bĕ'ēr schèbaʿ*
Beesthera, *bĕʿeschtĕrā*
Bel, *bēl*
Bela, *bèlaʿ*
Belsazzar *bēlscha'ṣṣar*, auch *bēltscha'ṣṣar*
Benaja, *bĕnājā*, *bĕnājáhū*
Benhadad, *ben-hădad*
Benjamin, *binjāmīn*
Bered, *bèred*
Berothai, *bērōtaj*
Besor, *bĕśōr*
Betach, *bĕṭach*
Beten, *bĕṭen*
Beth Anoth, *bēt-ʿănōt*
Beth Araba, *bēt-*[*hā-*]*ʿărābā*
Beth Arbeel, *bēt-'arbĕ'l*
Beth Asmaveth, *bēt-ʿazmáwet*
Beth Aven, *bēt-'áwen*
Beth Bara, *bēt-bārā*
Beth Birei, *bēt-bir'ī*
Beth Cherem, *bēt-kèrem*
Beth Dagon, *bēt dāgōn*
Bethel, *bēt-'ēl*
Beth Emek, *bēt-'émeq*
Beth Ezel, *bēt-'éṣel*
Beth Gader, *bēt-gādēr*
Beth Gamul, *bēt-gāmūl*
Beth Hanan, *bēt-chānān*
Beth Haram, *bēt-hārām*
Beth Hasitta, *bēt-haschiṭṭā*

Beth Hogla, *bēt-choglā*
Beth Horon, *bēt-chōrōn*
Beth Jesimoth, *bēt-[ha]-jĕschīmōt*
Bethleaphra, *bēt-lĕ-ʿaphrā*
Beth Lebaoth, *bēt-lĕ-bā'ōt*
Bethlehem, *bētlèchem*
Bethnimra, *bēt-nimrā*
Beth Pazzez, *bēt-paṣṣēṣ*
Beth Pelet, *bēt-pèleṭ*
Beth Peor, *bēt-pĕʿōr*
Beth Rehob, *bēt-rĕchōb*
Beth Sean, *bēt-schĕ'ān*
Bethsemes, *bēt-schèmesch*
Beth Thappuah, *bēt-tappúăch*
Bethuel, *bĕtū'ēl*
Bethzur, *bēt-ṣūr*
Betonim, *bĕṭōnīm*
Bezek, *bèzeq*
Bezer, *bèṣer*
Bileam, *bilʿām*
Bilha, *bilhā*
Boas, *bōʿaz* (in ihm [ist] Stärke)
Bochim, *bōkhīm*
Bor Hasira, *bōr hassīrā*
Bozkath, *boṣqat*
Bozra, *boṣrā*
Bus, *būz*

Caleb, s. Kaleb
Chaldäer, *Kasdīm*
Cyrus, *Kóresch*

Dabrath, *dābĕrat*
Dagon, *dāgōn*
Damaskus, *dammèśeq*
Dan, *dān*
Daniel, *dānījjēl, dānī'ēl*
Darike, *ădarkōn* (dagegen *darkĕmōn* die Drachme)
Darius, *dārĕjáwesch*
David, *dāvīd*
Debora, *dĕbōrā* (Biene)
Dedan, *dĕdān*
Delila, *dĕlīlā*
Diblathaim, *diblātájim*
Dibon, *dībōn*
Dikla, *diqlā*
Dina, *dīnā*
Dinhaba, *dinhābā*
Disahab, *dī zāhāb*
Doeg, *dō'ēg*
Dophka, *dophqā*
Dor, *dōr*
Dothain, *dōtájin, dōtān*
Duma, *dūmā*
Dura, *dūrā*

Ebal, *ʿēbāl*
Eben Ha-eser, *'èben hāʿézer*
Eber, *ʿéber*
Eden, *ʿéden, ʿèden*
Edom, *'ädōm*
Edomiter, *'ădōmī*
Edrei, *'edrĕʿī*
Eglath, *ʿeglat*
Eglon, *ʿeglōn*
Ehud, *'ēhūd*
Ekron, *ʿeqrōn*
Ela, *'ēlā*
Elam, *ʿēlām*
Elath, Eloth, *'ēlat, 'ēlōt*
Eleale, *'elʿālē*
Eleasar, *'elʿāzār*
Elhanan, *'elchānān*
Eli, *ʿēlī*
Elias, *'ēlījjā, 'ēlījjáhū*
Elieser, *'älīʿèzer*
Elim, *'ēlīm*
Elisa (Volk), *'älīschāʿ*
Elisa (Prophet), *'älīschāʿ*
Elkos, *'elqōsch*
Ellasar, *'ellāsār*
Elon, *'ēlōn*
Eltheke, *'eltĕqē*
Emiter, *'ēmīm*
Enak, *ʿănāq*
Enakiter (Mehrz.), *ʿănāqīm*
Enam, *ʿēnām*
Endor, *ʿēn dōr*
Engannim, *ʿēn gannīm*
Engedi, *ʿēn gĕdī*
Ephraim, *'ephrájim*
Ephrath, *'ephrāt*
Ephron, *ʿephrōn*
Erech, *'èrekh*
Esarhaddon, *'ēsarchaddōn*
Esau, *ʿēśāw*
Eskol, *'eschkōl*
Esra, *ʿezrā*
Esthaol, *'eschtā'ōl*
Esthemo[a], *'eschtĕmō, 'eschtĕmōʿă*
Esther, *'estēr*
Etam, *ʿētām*
Etham, *'ētām*
Ethan, *'ētān*
Ethbaal, *'etbáʿal*
Ether, *ʿèter*
Euphrat, *pĕrāt*
Eva, *chawwā*
Evilmerodach, *'āwīl mĕrōdakh*
Ezechiel, *jĕchezqē'l*
Eziongeber, *ʿesjōn gèber*

Gaas, *gáʿasch*
Gad, *gād*
Galiläa, *gālīl, gālīlā*
Gallim, *gallīm*
Gamliel, *gamlī'ēl*
Gareb, *gārēb*
Garizim, *gĕrizzīm*
Gath, *gat*
Gaza, *ʿazzā*
Geba, *gèbaʿ*
Gebal, *gĕbāl*
Gebim, *gēbīm*
Gedalja, *gēdaljā*
Geder, *gèder*
Gedera, *gĕdērā*
Gedor, *gĕdōr*
Gehasi, *gēchăzī*
Gerar, *gĕrār*
Gersom, Gerson, *gērschōm, gērschōn*
Geser, *gèzer*
Gesur, *gĕschūr*
Gether, *gèter*
Gibbethon, *gibbĕtōn*
Gibea, *gibʿā*
Gibeon, *gibʿōn*
Gideon, *gidʿōn*
Gihon, *gīchōn*
Gilboa, *gilbóʿă*
Gilead, *gilʿād*
Gilgal, *[ha]gilgāl*
Gilo, *gīlō*
Girgasiter, *girgāschī*
Gittaim, *gittájim*
Gob, *gōb*
Golan, *gōlān*
Goliath, *goljat*
Gomer, *gómer*
Gomorrha, *ʿāmōrā*

Gosan, *gōzān*
Gosen, *góschen*

Habakuk, *chăbaqqūq*
Habor, *chābōr*
Hachmoni, *chakhmōnī*
Hadad, *hădad*
Hadadeser, *hădadʿèzer*
Hadasa (Stadt), *chădāschā*
Hadassa, *hădassā*
Hadid, *chādīd*
Hadoram, *hădōrām*
Hadrach, *chadrākh*
Hagar, *hāgār*
Hagariter, *hagrīm* (Mehrz.).
Haggai, *chaggaj*
Halah, *chălach*
Halhul, *chalchūl*
Ham, *chām*
Haman, *hāmān*
Hamath, *chămāt*
Hammon, *chammōn*
Hanani, *chănānī*
Hanes, *chānēs*
Hanna, *channā*
Hapharaim, *chăphārájim*
Hapara, *hăppārā*
Hara, *hārā*
Haran, *chārān*
Harod, *chărōd*
Hasael, *chăzāʾēl*
Havila, *chăwīlā*
Havran, *chawrān*
Hazar Addar, *chăṣar ʾaddār*
Hazarmaveth, *chăṣarmáwet*
Hazazon Thamar, *chăṣāṣōn tāmār*
Hazeroth, *chăṣērōt*
Hazor, *chāṣōr*
Hebräer, *ʿibrī*, Mehrz. *ʿibrīm*
Hebron, *chebrōn*
Helbon, *chelbōn*
Helkath, *chelqat, chelqāt*
Heman, *hēmān*
Hena, *hēnaʿ*
Henoch, *chănōkh*
Hepher, *chépher*
Hermon, *chermōn*
Hesbon, *cheschbōn*
Hesekiel, s. Ezechiel
Hethiter, *chittī*, Mehrz. *chittīm*
Heviter, *chiwwī*, Mehrz. *chiwwīm*
Hilkia, *chilqijjā, chilqijjáhū*
Hinnom, *hinnōm* (meist *gē hinnōm*, Thal Hinnoms, oder *gē ben h.*, Thal des Sohnes H.)
Hiob, *ʾijjōb*
Hiram, *chīrām*
Hiskia, *chizqijjā*
Hobab, *chōbāb*
Holon, *chōlōn*
Hophra, *chophraʿ*
Hor, *hōr*
Horeb, *chōrēb*
Horma, *chormā*
Horonaim, *chōrōnájim*
Hosea, *hōscheʿă*
Hul, *chūl*

Iddo, *ʿiddō*
Ijjon, *ʾijjōn*
Indien, *hóddū*
Isaak, *jiṣchāq*
Isai, *jischaj*
Isboseth, *ʾīsch bóschet*
Isebel, *ʾīzèbel*
Ismael, *jischmāʿēʾl*
Israel, *jiśrāʾēl*
Issachar, *jiśśākhār*
Ithamar, *ʾītāmār*

Jaakan, *jaʿăqān*
Jabal, *jābāl*
Jabbok, *jabbōq*
Jabes, *jābēsch*
Jabin, *jābīn*
Jabne, *jabnè*
Jachin, *jākhīn* (er [Gott] befestigt)
Jael, *jāʿēl*
Jaeser, *jaʿzēr*
Jahaz, *jáhaṣ, jáhṣā*
Jair, *jāʾīr*
Jakob, *jaʿăqōb*
Janoah, *jānóăch*
Japhet, *jèphet*
Japhia, *jāphíăʿ*
Jarmuth, *jarmūt*
Jasobeam, *jāschobʿām*
Jattir, *jattīr*
Javan, *jāwān*
Jebus, *jĕbūs*
Jebusiter, *jĕbūsī*
Jechonja, *jĕkhonjā, jĕkhonjáhū*
Jedo, *jeʿdō*
Jeduthun, *jĕdūtūn*
Jehoachas, *jĕhōʾāchāz*
Jehoas, *jĕhōʾāsch*
Jehoram, *jĕhōrām*
Jehu, *jēhūʾ*
Jekabzeel, *jĕqabṣĕʾēl*
Jephta, *jiphtāch*
Jeremia, *jirmĕjáhū*
Jericho, *jĕrīchō*, auch *jĕrēchō*
Jerobeam, *jārobʿām* (*jorobʿām*?)
Jerusalem, *jĕrūschālájim*
Jesaja, *jĕschaʿjáhū*
Jethro, *jitrō*
Jibleam, *jiblĕʿām*
Jisreel, *jizrĕʿēl, jizrĕʾèl*
Joab, *jōʾāb*
Joachas, *jōʾāchāz*
Joas, *jōʾāsch*
Jobab, *jōbāb*
Joel, *jōʾēl*
Johanan, *jōchānān, jĕhōchānān*
Jojachin, *jōjākhīn, jĕhōjākhīn*
Jojada, *jōjādāʿ, jĕhōjādāʿ*
Jojakim, *jōjāqīm, jĕhōjāqīm*
Jokmeam, *joqmĕʿām*
Joktan, *joqṭān*
Joktheel, *joqṭĕʾēl*
Jonadab, *jōnādāb, jĕhōnādāb*
Jona, *jōnā*
Jonathan, *jōnātān, jĕhōnātān*
Joppe, *jāphō*
Joram, *jōrām* (für *jĕhōrām*)
Jordan, *jardēn*
Josaphat, *jōschāphāṭ, jĕhōschāphāṭ*
Joseph, *jōsēph*
Josia, *jōschijjáhū*
Josua, *jĕhōschúă*
Jotbatha, *joṭbātā*
Jothām, *jōtām*

Jubal, *jūbāl*
Juda, *jĕhūdā*
Jude, *jĕhūdī*, Mehrz. *jĕhūdīm*
Judith, *jĕhūdīt*
Jutta, *juṭṭā*

Kabul, *kābūl*
Kades Barnea, *qādēsch barnéă'*
Kadmoniter, *qadmōnī*
Kahath, *qĕhāt*
Kain, *qājin*
Kalah, s. Kelah
Kaleb, *kālēb*
Kalne, *kalnē*, *kalnè* (auch *kalnō*)
Kamos, *kĕmōsch*
Kana, *qānā*
Kanaan, *kĕná'an*
Kaphira, *kĕphīrā*
Kaphthor, *kaphtōr*
Karkemis, *karkĕmīsch*
Kasiphja, *kāsiphjā*
Kasluhiter, *kaslūchīm*
Kebar, *kĕbār*
Kedarener, *qēdār*
Kedemoth, *qĕdēmōt*
Kedes, *qèdesch*
Kedorlaomer, *kĕdōrlā'ómer*
Kelah, *kèlach*
Keïla, *qĕ'īlā*
Kenan, *qēnān*
Kenath, *qĕnāt*
Kenisiter, *qĕnizzī*, Mehrz. *qĕnizzīm*
Keniter, *qēnī*, Mehrz. *qēnīm*
Kerioth, *qĕrijjōt*
Kerub, *kĕrūb*, Mehrz. *kĕrūbīm*
Ketura, *qĕṭūrā*
Kidron, *qidrōn*
Kinnereth (Kinneroth), *kinnèret*, *kinnĕrōt*
Kir (Heres, Hareseth), *qīr* (*chèreś*, *chărèśet*)
Kirjathaim, *qirjātájim*
Kirjath Jearim, *qirjat jĕ'ārīm*
Kirjath Sepher, *qirjat sépher*
Kischon, *qīschōn*
Kisloth Thabor, *kislōt tābōr*
Kittim, *kittīm* (Mehrz. von *kittī*)
Korah, *qórach*
Krether und Plether, [*ha*]*kĕrētī* [*vĕha*]*pĕlētī*
Krith, *kĕrīt*
Kusan Risathaim, *kūschan risch'ātájim*
Kusch, *kūsch*
Kuth, Kutha, *kūt*, *kūtā*

Laban, *lābān*
Lachis, *lākhīsch*
Lais, *lájisch*
Lamech, *lèmekh*
Lea, *lē'ā*
Lehi, *lĕchī*
Lemuel, *lĕmū'ēl*
Levi, *lēwī*
Levit, *lēwī*, Mehrz. *lĕwijjīm*
Libanon, *lĕbānōn*
Libna, *libnā*
Lod, *lōd*
Lodebar, *lō dĕbār*
Lot, *lōṭ*
Lud, *lūd*
Luhith, *lūchīt*
Lus, *lūz*

Maacha, *ma'ăkhā*
Machir, *mākhīr*
Madon, *mādōn*
Magog, *māgōg*
Mahanaim, *machănájim*
Makkeda, *maqqēdā*
Maleachi, *mal'ākhī*
Mamre, *mamrē*
Manasse, *mĕnaschschè*
Manna, *mān*
Maon, *mā'ōn*
Mara, *mārā*
Maresa, *mārēschā*
Mardachai, *mordĕkhaj*
Mas, *masch*
Masreka, *maśrēqā*
Massa, *maśśā*
Medeba, *mēdĕbā*
Medien, Meder, *mādaj*
Megiddo, *mĕgiddō*
Melchisedek, *malkīṣèdeq*
Memphis, *mōph*
Menahem, *mĕnachēm*
Mephaath, *mephá'at*
Mephiboseth, *mĕphībóschet*
Merab, *mērāb*
Merari, *mĕrārī*
Merodach Baladan, *mĕrōdakh bal'ădān*
Merom, *mērōm*
Meros, *mērōz*
Mesa (Ort), *mēschā'*
Mesa (König), *mēscha*
Mesech, *mèschekh*
Micha, *mīkhā*
Michael, *mīkhā'ēl*
Michal, *mīkhal*
Michmas, *mikhmās*, *mikhmāsch*
Migdol, *migdōl*
Migron, *migrōn*
Milkom, *milkōm*
Minnith, *minnīt*
Mirjam, *mirjām*
Miseal, *misch'āl*
Mizpa, *mispā*
Mizpe, *mispè*
Moab, *mō'āb*
Moabiter, *mō'ābī*
Molada, *mōlādā*
Mordechai, *mordĕkhaj*
More, *mōrè*
Moreseth Gath, *mōrèschet gat*
Moria, *mōrijjā*
Moser, Moseroth, *mōsēr*, *mōsērōt*
Mose, *mōschè*

Naaman, *na'ămān*
Naara, Naaran, *na'ăra*, *na'ărān*
Nabal, *nābāl*
Nadab, *nādāb*
Naemi, *no'ŏmī*
Nahalal, *nahălāl*
Nahas, *nāchāsch*
Nahor, *nāchōr*
Nahum, *nachūm*
Naphthali, *naphtālī*
Naphtuhiter, *naphtūchīm* (Mehrzahl)
Nasiräer, *nāzīr*
Nathan, *nātān*
Nebajoth, *nĕbājōt*
Nebat, *nĕbāṭ*
Nebo, *nĕbō*

Nebukadnezar, *nĕbūkadne'ṣṣar*, im Daniel auch *nĕbūkadneṣṣar* (bei Ezechiel und an mehreren Stellen des Jeremia findet sich die genauere Form *nĕbūkadre'ṣṣar*)
Nebusaradan, *nebūzar'ădān*
Necho, *nĕkhō*
Nehemia, *nĕchemjā*
Nephthoah, *nephtóăch*
Nerija, *nērijjā*
Nethaneel, *nĕtan'ēl*
Nethanja, *nĕtanjā*
Netopha, *nĕṭophā*
Nimrōd, *nimrōd*
Ninive, *nīnĕwē*
Nisroch, *nisrōkh*
No Amon, *nō' 'āmōn*
Noah, *nóăch*
Nob, *nōb*
Nod, *nōd*
Noph, *nōph* (= *mōph*, s. Memphis)

Obadja, *ʿōbadjā*
Obal, *ʿōbāl*
Oboth, *'ōbōt*
Og, *ʿōg*
Omri, *ʿomrī*
On, *'ōn*
Onan, *'ōnān*
Ono, *'ōnō*
Ophel, *ʿóphel*
Ophir, *'ōphīr*
Ophra, *ʿophrā*
Oreb, *ʿōrēb* (Rabe)
Othniel, *ʿotnī'ēl*

Pagu, *pā'ū*
Paran, *pā'rān*
Parvaim, *parwájim*
Pashur, *paschchūr*
Passah, *pèsach*
Pathros, *patrōs*
Pekah, *pèqach*
Pekahja, *pĕqachjā*
Peleg, *pèleg*
Peor, *pĕʿōr*
Perazim, *pĕrāṣīm*
Pethor, *pĕtōr*
Pharao, *parʿō*
Pheresiter, *pĕrizzī*
Philister, *pĕlischtīm* (Mehrzahl)
Phrath, s. Euphrat
Phul, *pūl*
Phunon, *pūnōn*
Pihachîroth, *pī-hachīrōt*
Pisga, *pisgā*
Pison, *pīschōn*
Pithom, *pittōm*
Pniel, Pnuel, *pĕnī'ēl*, *pĕnū'ēl*
Potiphar, *pōṭīphar*
Put, *pūt*

Rabbath Ammon, *rabbat ʿammōn*
Rabsake, *rabschāqè*
Raema, *raʿmā*
Rahab, *rāchāb*; als poetischer Name Ägyptens: *ráhab*
Rahel, *rāchēl* (Mutterschaf)
Rama, *rāmā* (Höhe)
Ramoth, *rāmōt*
Ramses, *raʿmĕsēs*, *raʿamsēs*
Raphidim, *rĕphīdīm*
Rebeka, *ribqā*
Rechabiter, *rĕkhābīm* (Mehrzahl)
Reguel, *rĕʿū'ēl*
Rehabeam, *rĕchabʿām*
Rehob, *rĕchōb*
Rehoboth (Ir), *rĕchōbōt* (*'īr*)
Rephaiter, *rĕphā'īm*
Resen, *rèsen*
Reson, *rĕzōn*
Rezeph, *rèṣeph*
Rezin, *rĕṣīn*
Ribla, *riblā*
Rimmon, *rimmōn*
Riphath, *rīphat*
Rogel, *rōgēl*
Rogelim, *rōgĕlīm*
Ros, *rō'sch*
Ruben, *rĕ'ūbēn*
Ruth, *rūt*

Saalbim, *schaʿalbīm*, *schaʿălabbīm*
Saalim, *schaʿălīm*
Sabbat, *schabbāt*
Sabta, *sabtā*
Sabtecha, *sabtĕkhā*
Sacharja, *zĕkharjā*, *zĕkharjáhū*
Salcha, *salĕkhā*
Salem, *schālēm*
Saleph, *schèleph*
Sallum, *schallūm*
Salman, *schālĕmān*
Salmanassar, *schalman'èser*
Salomo, *schĕlōmō*
Samaria, *schōmĕrōn*
Samgar, *schamgār*
Samsummiter, *zamzummīm*
Samuel, *schĕmū'ēl*
Sanballat, *sanballāṭ*
Sanherib, *sanchērīb*
Sanoah, *zānóăch*
Saphan, *schāphān*
Sara, *śārā*
Sargon, *sarĕgōn*
Saron, *schārōn*
Satan, *śāṭān*
Saul, *schā'ūl*
Seba (Benjaminit), *schèbaʿ*
Seba (in Arabien), *schĕbā'*; (in Kusch) *sĕbā'*
Sebah (Midianiter), *zèbach*
Sebna, *schebnā*, *schebnā'*
Sebul, *zĕbūl*
Sebulon, *zĕbūlūn*
Seïr, *śēʿīr*
Sekel (Münze), *schèqel*
Sela (Stadt), *sèlaʿ*
Sela (musikalisches Zeichen), *sèlā*
Sem, *schēm*
Semaja, *schĕmaʿjā*
Sephar, *sĕphar*
Sepharad, *sĕphārad*
Sepharvaim, *sĕpharwájim*
Serah, *zèrach*
Serajā, *śĕrājā*
Seraphim, *sĕrāphīm*
Sered, *zèred*
Serubabel, *zĕrubbābèl*
Serug, *śĕrūg*
Sesbazar, *schēschbaṣṣar*
Seth, *schēt*
Sibma, *sibmā*
Sichem, *schĕkhèm*

Siddim, *siddīm*
Sidon, *ṣīdōn*
Sihon, *sīchōn*
Sihor, *schīchōr*
Silo, *schīlō*
Siloah, *schīlóăch*
Silpa, *zilpā*
Simei, *schimʿī*
Simeon, *schimʿōn*
Simri, *zimrī*
Simson, *schimschōn*
Sinai, *sīnaj*
Sinear, *schinʿār*
Sirjon, *schirjōn*
Siph, *zīph*
Sisak, *schīschaq*
Sisera, *sīsĕrāʾ*
Sittim, *schiṭṭīm*
So, *sōʾ*
Socho, *śōkhō*
Sodom, *sĕdōm*
Sorek, *śōrēq*
Suah, *schúăch*
Suchoth, *sukkōt*
Sunem, *schūnēm*
Sur, *schūr*
Susa(n), *schūschan*
Susiter, *zūzīm* (Mehrz.)

Tabrimmon, *ṭābrimmōn*
Tarsis, *tarschīsch*
Tel Abib, *tēl ʾābīb*
Teraphim, *tĕrāphīm*
Thaanach, *taʿănākh*
Thabor, *tābōr*
Thachpanhes, *tachpanchēs*
Thadmor, *tadmōr*
Thamar, *tāmār* (Palme)
Thammus, *tammūz*
Thappuah, *tappúăch*
Tharah, *tèrach*
Thebez, *tēbēṣ*
Thekoa, *tĕqóăʿ*
Thelassar, *tĕlaʾśśār, tĕlaśśār*
Thema, *tēmāʾ*
Theman, *tēmān*
Thibni, *tibnī*
Thiglath-Pileser, *tiglat pilʾèser* (auch *pĕlèser*)
Thimna, *timnā*
Thimnath Serah, *timnat sèrach*
Thiphsach, *tiphsach*
Thirhaka, *tirhāqā*
Thirza, *tirṣā*
Thogarma, *tōgarmā*
Thola, *tōlā*
Thou, *tóʿū*
Thubalkain, *tūbal qájin*
Tiras, *tīrās*
Tob, *ṭōb*
Tobia, *ṭōbijjā*
Tyrus, *ṣōr*

Ulai, *ʾūlaj*
Uphas, *ʾūphāz*
Ur, *ʾūr*
Uria, *ʾūrijjā*
Urim und Tummim, *ʾūrīm wĕtummīm*
Usal, *ʾūzāl*
Usia, *ʿuzzijjā, ʿuzzijjáhū*
Uz, *ʿūṣ*

Vasthi, *waschtī*

Zadok, *ṣādōq*
Zalmon, *ṣalmōn*
Zarpath, *ṣārĕphat*
Zarthan, *ṣartān*
Zeboim, *ṣĕbōʾīm* und *ṣĕbōjīm*
Zedad, *ṣĕdād*
Zedekia, *ṣidqijjáhū*
Zela, *ṣēlaʿ*
Zemaraim, *ṣĕmārájim*
Zemariter, *ṣĕmārī*
Zephanja, *ṣĕphanjáhū*
Zereda, *ṣĕrēdā*
Ziba, *ṣībā*
Ziklag, *ṣiqlag*
Zin, *ṣīn*
Zinna, *ṣinnā*
Zion, *ṣijjōn*
Zippora, *ṣippōrā*
Zoan, *ṣóʿan*
Zoar, *ṣóʿar*
Zoba, *ṣōbā, ṣōbāʾ*
Zora, *ṣorʿā*
Zuph, *ṣūph*

V.

Übersicht über die Zusammensetzung verschiedener Bücher des Alten Testaments aus verschiedenen Quellenschriften.

Vorbemerkung: Die hebräische Bibel zerfällt (abweichend von der Anordnung der griechischen, lateinischen und deutschen Bibel) in folgende drei Teile:

1. Gesetz (*tōrā*). Dieses umfasst die sogen. „Fünf Bücher Moses".
2. Propheten (*nĕbī'īm*) und zwar
   a) vordere Propheten (d. h. die im Kanon voranstehenden): Josua, Richter, Samuel, Könige,
   b) hintere Propheten (d. h. die im Kanon nachfolgenden): Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Buch der zwölf [kleinen Propheten].
3. Schriften (*kĕthūbīm*, von den Griechen hagiógrapha, d. i. „heilige Schriften" genannt) in der Reihenfolge: Psalmen, Sprüche, Hiob, Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik.

In den einzelnen Büchern ist der Text auf Grund mehr oder weniger sicherer Merkmale in folgender Weise an die verschiedenen Quellenschriften verteilt worden (die Buchstaben bei den Verszahlen bedeuten: *a* die erste, *b* die zweite Hälfte des Verses. Ein Stern bedeutet, dass die Hand eines Redaktors in den Wortlaut der betreffenden Quellenschrift eingegriffen hat)[1]):

1) Es ist unmöglich, durch die blossen Verszahlen ein ganz anschauliches Bild von der Ineinanderflechtung der Quellenschriften zu geben.

Das 1. Buch Mose (Genesis).

J^1 (Jahwist[1], S. 32 f.): **4,** 16^b - 24 (zu V. 23 f. vergl. S. 3). **6,** 1—4. **9,** 20—27 (abgesehen von der Glosse „Ham, der Vater des" in V. 22). **11,** 1—9 und von Kap. **12** ab sehr vieles, was sich jetzt nicht mehr von J^2 unterscheiden lässt. Auch der „Segen Jakobs" (**49,** 1^b—27; vergl. S. 13 f.) war ohne Zweifel schon von J^1 aufgenommen.

J^2 (S. 27 f. 33 ff.): **2,** 4^b—9. 15—**4,** 16^a. **5,** 29. **6,** 5—6. 7*. 8. **7,** 1—2. 3*. 4—5. 7—10. 12. 16^b. 17^b. 22. 23^{ac}. **8,** 2^b. 3^a. 6—12. 13^b. 20—22. **10,** 8. 10—15. 18^b. 19. 21. 25—30. **11,** 28*—30(?). **12,** 1—4^a. 6—20. **13,** 1—5. 6^c—11^a. 12^c—18. **15,** 1^{bd}. 2^a. 3^b. 4. 6. 9—12^a. 17—18. **16,** 1^b. 2. 4—7. 11—14. **18. 19,** 1—28. 30—38(?). **21,** 1^a. 2^a. 7. 33. **22,** 20*—24. **24. 25,** 1—5. 11^b. 18. 21—26^a. 27—34. **26,** 1^{ac}. 2^a (bis „sprach"). 3^a (bis „Land"). 6—14. 16—17. 19—33. **27,** 1^a. 2—4^a. 5—10. 14—15. 17. 18^a. 20. 24—27. 29^{bc}. 30^{ac}. 31—32. 35—39^a. 40—41. 43. 45. **28,** 10. 13—16. 19^a. **29,** 2—14. 26^b. 31—35. **30,** 3^c. 4^b—5. 7. 9—16. 20^b. 21. 22^c. 24^b. 25. 27. 29—**31,** 1^a. 3. 21^b. 25. 27. 38—40. 46. 48^a. 49^b—52. **32,** 4—14^a. 23. 25—32. **33,** 1—5^a. 6—10. 11^b—17. **34,** 1^b. 2^b—3^{ac}. 5. 7. 11—12. 19. 25*. 26*. 30—31. **37,** 3. 4. 21*. 25^{bc}—27. 28^b. 32. 33. 35. **38. 39,** 1*. 2^{ac}. 3^a. 4^{ac}. 5^{a*}. 6^{bc}. 7^b—23. **40,** 1^b. 3^b. 5^b. 15^b. **41,** 31. 41. **42,** 2^a. 4^b. 5(:). 6^{ab}. 7. 27—28^{ab}. 38—**43,** 13. 15—23^a. 24—**45,** 1^a. 2^{ac}. 4^b. 5^{ac}. 10^a. 13. 14. 28(?). **46,** 1^a. 28—**47,** 5^a (V. 4^a „sie sprachen zum Ph." ist irrtümlich aus 3^b wiederholt). 6^b (vor 5^b. 6^a). 13—27^a. 29—31. **48,** 2^b. 8^a. 9^b. 10^a. 13—14. 17—19. **49,** 33^b. **50,** 1—11. 14.

E (vergl. S. 28 f. 37 ff.): **15,** 1^*. 2^b. 3^a. 5. **20,** 1—17. **21,** 6. 8—32^a. **22,** 1—13. 19. **27,** 1^b. 4^b. 11—13. 16. 18^b—19. 21—23. 28. 29^a. 30^b. 33—34. 39^b. 42. 44. **28,** 11—12. 17—18. 20—**29,** 1. 15—23. 25. 26^a. 27—28^a. 30. **30,** 1^b—3^{ab}. 6. 8. 17. 18*. 19. 20^{ac}. 22^b. 23—24^a. 26. 28. **31,** 2. 4—18^a. 19—20. 21^{ac}. 22—24. 26. 28—37. 41—45. 53—**32,** 3. 14^b—22. 24. **33,** 5^b. 11^a. 18^b—20. **35,** 1—4. 6^b—8. **37,** 2^{bc}. 5^a. 6—8^a. 9—11. 19—20. 22. 28^{ac}. 29—31. 34. 36. **39,** 2^b. 3^b. 4^{bd}. 5^b. 6^a. 7^a. **40,** 1^a. 2. 3^a. 4. 5^a. 6—15^a. 16—**41,** 30. 32. 33. 37—40. 42—45. 46^b—50^a. 51—**42,** 1. 2^b—4^a. 6^c. 8—26. 28^c—37. **43,** 14. 23^b. **45,** 1^b. 2^b. 3—4^a. 5^{bd}. 6—9.

Ebenso unmöglich ist es, bei jedem einzelnen Vers oder Abschnitt anzugeben, ob er von allen Forschern oder doch der Mehrzahl oder nur von wenigen der betreffenden Quellenschrift zugewiesen wird. Fast völlige Übereinstimmung ist im Pentateuch und im Buche Josua nur bei P erzielt. Eine Anschauung von der Mischung der Quellen giebt am besten die oben S. 30 erwähnte Hauptsche Bibel (die sogen. Regenbogenbibel), ferner die gleichfalls dort erwähnte „Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften" (deutsche Übersetzung in acht verschiedenen Alphabeten), endlich „Die Heilige Schrift des Alten Test." von Kautzsch u. a., wo die verschiedenen Quellenschriften durch Buchstaben (J, E, P u. s. w.) am Rande kenntlich gemacht sind.

10^{bc}—12. 15—18. 21^{c}—27. **46,** 1^{c}—3^{ab}. 4. 5^{a}. **47,** 12. **48,** 1—2^{a}. 8^{b}—9^{a}. 10^{b}—12. 15—16. 20—22. **50,** 15—22^{a}. 23—26.

JE (d. h. Abschnitte, bei denen nicht mehr festzustellen ist, ob sie *J* oder *E* angehört haben oder wie sie aus beiden zusammengesetzt sind; vergl. S. 29): **35,** 16—22^{a}. **36,** 31—39. **37,** 2^{b}. 12—18. 23—25^{a}. **41,** 34—36.

P (Priesterkodex; vergl. S. 94 ff.): **1,** 1—**2,** 4^{a}. **5,** 1—28. 30—32. **6,** 9—22. **7,** 6. 11. 13—16^{a}. 17^{a}*. 18—21. 24. **8,** 1. 2^{a}. 3^{b}—5. 13^{a}. 14—19. **9,** 1—17. 28—**10,** 7. 20. 22—23. 31—32. **11,** 10—27. 28*. 31—32. **12,** 4^{b}. 5. **13,** 6^{ab}. 11^{b}. 12^{ab}. **16,** 1^{a}. 3. 15—**17,** 27. **19,** 29. **21,** 1^{b}. 2^{b}—5. **23. 25,** 7—11^{a}. 12—17. 19—20. 26^{b}. **26,** 34—35. **28,** 1—9. **29,** 24. 28^{b}. 29. **30,** 1^{a}. 4^{a}. 22^{a}. **31,** 18^{bcd}. **33,** 18^{a}. [**34,** 1^{a}. 2^{a}. 3^{b}. 4. 6. 8—10. 13—18. 20—24. 25*.][1]) **35,** 6^{a}. 9—12^{a}. 13^{a}. 15. 22^{b}—29. **36,** 6—8^{a}. 40—43. **37,** 1. 2^{a}. **41,** 46^{a}. **46,** 6—7. **47,** 5^{b}. 6^{a}. 7—11. 27^{b}. 28. **48,** 3—6. **49,** 1^{a}. 28^{b}—33^{ac}. **50,** 12—13.

R bedeutet Zusätze, welche von dem Redaktor herrühren, der *J* und *E* zu einem Werke verschmolz (*JE*^{r}; vergl. S. 54 f.), oder von dem, der *JE* mit dem Deuteronomium verband (*JED*^{r}; vergl. S. 84 f.), oder endlich von dem, der *JED* mit *P* vereinigte (vergl. S. 106 f.), endlich aber auch solche Verse oder Abschnitte, die zwar ursprünglich *J*, *E* oder *P* angehören, jedoch erst von einem Redaktor aus anderem Zusammenhang an ihre jetzige Stelle verpflanzt sind: **2,** 10—14. **4,** 25—26. **6,** 7*. **7,** 3*. 23^{b}. **9,** 18—19. **10,** 9. 16—18^{a}. 24. **14** (vergl. die Anm. zu S. 106). **15,** 7—8. 12^{b}—16. 19—21. **16,** 8—10. **20,** 18. **21,** 32^{b}. 34. **22,** 14—18. **25,** 6. **26,** 1^{b}. 2^{b}. 3^{b}—5. 15. 18. **27,** 46. **28,** 19^{b}. **31,** 1^{b}. 47. 48^{b}. 49^{a}. **32,** 33. **34,** 26*. 27—29. **35,** 5. 12^{b}. 13^{b}. 14. **36,** 1—5. 8^{b}—30. **37,** 5^{b}. 8^{b}. **39,** 1*. **41,** 50^{b}. **42,** 28^{c}. **45,** 19—21^{ab}. **46,** 1^{b}. 3^{c}. 5^{b}. 8—27. **48,** 7. **49,** 28^{a}. **50,** 22^{b}.

Das 2. Buch Mose (Exodus).

J werden fast einstimmig zugeschrieben: **8,** 4—10. 11*. 16—20. 24^{b}—28. **9,** 1—7. **11,** 4—8. **12,** 21—27*. 29. 30. 34. 38? 39. Die Grundlage von **13,** 3—16, aber überarbeitet durch *JE*^{r} oder *JED*^{r} (vergl. oben bei der Genesis unter *R*). 21. 22. **14,** 5. 6. 11—14. 19^{b}. 21*. **16,** 4. 5. 19—21*. 25—30? (nach anderen *P* oder doch z. T. [V. 28—30] *JED*^{r}). **18,** 1^{b}.

E: **1,** 15—20^{a}. **3,** 10—15. **7,** 20^{b}. 21^{a}. **8,** 21—24^{a}. **11,** 1—3. **13,** 17—19. **14,** 7. 16? 19^{a}. **15,** 1—18? (das sogen. Meerlied; fraglich, ob schon von *E* oder erst einem späteren Redaktor [*JE*^{r}?] aufgenommen). 20. 21. **17,** 8—16. **18,** 1^{a}. 2*. 3—27. **20,** 18—21 (urspr. Fortsetzung zu **19,** 15—19). **31,** 18^{b}. **32,** 1—6.

1) Die Zuweisung dieser Verse an *P* ist streitig; nach andern gehören sie einer noch späteren Zeit an.

JE: **1,** 6. 7*. 8—12. 14*. 20b—22. **2,** 1—23a (V. 1—10 und 15 fast durchaus *E*; V. 11—14 und 16—23a fast durchaus *J*). **3,** 1—9. 16—22. **4. 5,** 1—**6,** 1. **7,** 14—18. 23—29. **9,** 13—35. **10,** 1—29 (davon *J*: 1—11 grösstenteils; 16—19. 28—29). **12,** 31—33 (wohl grossenteils *E*). 35—37 (ebenso). 42? **14,** 9*. 10*. 20. 24—28. 30. 31. **15,** 22—27 (in 25b. 26 deutliche Spur von *JEDr*). **17,** 1*. 2—7. **19,** 2b—25 (das Meiste aus *E*). **20,** 1—17* (der Dekalog, vergl. o. S. 6 f.; wenn bereits von *E* in seine Schrift aufgenommen, so doch nicht ohne Spuren von *JEDr* und vielleicht [V. 11] von *JEDPr*). **20,** 22—**23,** 19*, das sogen. „Bundesbuch" [so genannt nach **24,** 7, vergl. oben S. 25 f.]; nach der herrschenden Annahme bereits von *E* in seine Schrift aufgenommen. Als redaktionelle Zuthaten sind wohl **20,** 22 und [wegen der Anrede im Plural] **22,** 20b. 21. 23. 24b. 30. **23,** 9b. 13 zu betrachten). **23,** 20—33 (grossenteils *E*, aber mit Spuren der Überarbeitung durch *JEr* und wohl auch *JEDr*). **24,** 1—14. 15*. 18*. **32,** 7—14 (nach herrschender Ansicht von *JEr* komponiert, nach anderen auch von *JEDr* berührt). 15—20 (grösstenteils *E*). 21—35. **33** (zu *E* gehört sicher V. 7—11). **34,** 1—28 (grösstenteils *J*, aber mit Erweiterungen; in V. 10—13 und 24 deutliche Spur von *JEDr*).

P: **1,** 1—5. 7*. 13. 14*. **2,** 23b („da seufzten" u. s. w.)—25. **6,** 2—13. 14—30 (späte Zuthat). **7,** 1—13. 19. 20a (bis „befohlen hatte"). 21b. 22. **8,** 1—3. 12—15. **9,** 8—12. **11,** 9—**12,** 20. 28. 40. 41. 43—51. **13,** 1—2. 20. **14,** 1—4. 8. 9*. 10*. 15. 16? 17. 18. 21*. 22—23. 29. **15,** 19 (redaktionelle Glosse zu dem Meerlied). **16,** 1—3. 6—8 (überarbeitet). 9—18. 19—21*. 22—24. 31—36 (V. 36 spätere Glosse). **17,** 1* (bis „Raphidim"). **19,** 1. 2a. **24,** 15*. 16. 17. 18*. **25—31,** 18a (in **29,** 9 ist „Aaron und seine Söhne" spätere Glosse). **34,** 29—35 (wenn nicht spätere Zuthat). **35—40** (jüngere Parallele zu **25—30**).

Das 3. Buch Mose (Leviticus).

Der Inhalt des Leviticus stammt zu einem guten Teile aus *P* (wenn auch nicht ohne Nachträge und Glossen, wie z. B. **6,** 13 [„an dem Tage, an dem er gesalbt wird"]. **10,** 16—20. **14,** 31 [„was er zu leisten vermochte"]. **27,** und Spuren von Überarbeitung). So ist Kap. **16** nach der überzeugenden Analyse Benzingers aus zwei Gesetzen komponiert, von denen das ältere V. 1—4. 6. 11a*. 12. 13. 34b [29—34a], das jüngere V. 5. 7—10. 14—28 umfasst. Einen andern Hauptbestandteil bildet *H*, das sogenannte Heiligkeitsgesetz (s. o. S. 90 f.), nur dass sich auch in ihm Spuren späterer Überarbeitung und nachträglicher Verschmelzung mit *P*-Stücken nicht verkennen lassen. In runder Summe rechnet man zu *H* Kap. **17—26.** Die neuste Analyse von Driver und White in P. Haupts englischem Bibelwerk rechnet zu *H*: **10,** 10. 11 **11,** 2b—23. 41—47. **17—22** (ausser den Einleitungsformeln, wie **17,** 1. 2. **18,** 1. 2a. **19,** 1. 2a etc. und einigen wenigen sonstigen Zuthaten). **23,** 10b—12. 15—20. 22. 39b. 40—43. **24,** 15b. 16a. 17—21. 22b. **25,** 2b—10a. 13—15. 17—22. 24. 25. 35—40a. 43. 47. 53. 55. **26.**

Von *J* und *E* oder *JEr* und *JEDr* finden sich im Leviticus keine Spuren.

Das 4. Buch Mose (Numeri).

J u. a.: **10**, 29—32. **21**, 1—3.

E u. a.: **21**, 4*. 5—9. **32**, 16. 17.

JE: **10**, 33—36. **11** (grossenteils aus *J*). **12** (wohl grösstenteils *E*). **13**, 17^b—20. 22—24. 26*. 27—31. 32*. 33. **14**, 1^b. 3. 4. 8. 9. 11—25 (wenn aus *E*; nach andern stammt das Stück von JE^r oder JED^r). 30—33. 39—45. **16**, 1^b. 2*. 12—15. 25. 26. 27^b—32^a. 33. 34. **20**, 1^b. 3^a. 4. 5. 7^b. 8. 9. 10^b. 11. 13—21. **21**, 11^b—31. 32—35? (spätere Zuthat zu *JE*? wenn nicht vielmehr JED^r). **22**, 2—**25**, 5 (in Kap. **22** enthält V. 22—34 den Bericht von *J*; Kap. **23** stammt in der Hauptsache aus *E*, Kap. **24** aus *J*. Nur **24**, 20—24 gilt fast allgemein als ein jüngerer Zusatz). **32**, 1^b. 2^a. 3. 5 (6—15. 20—27 in jüngerer Überarbeitung; ebenso wohl auch V. 31—33). 34—42 (wohl grösstenteils aus *E*; V. 38 sind die Worte „mit verändertem Namen" [zu sprechen] offenbar eine Randglosse, die zur Vermeidung des Wortes *baal* aufforderte).

P: **1—10**, 28 (nicht ohne jüngere Zuthaten). **13**, 1—17^a. 21. 25. 26*. 32*. **14**, 1^a. 2. 5—7. 10. 26—29. 34—38. **15** (der Schluss, V. 37—41, vielleicht aus *H*; s. o. beim Leviticus). In Kap. **16** und **17** sind zwei *P*-Berichte mit dem von *JE* (s. o.) verflochten. Zu dem einen gehört in der Hauptsache: **16**, 2*. 3—7^a. 19—24. 27^a. 32^b. **17**, 6—28, zu dem andern: **16**, 1^a. 7^b. 8—11. 16—18. 35—**17**, 5. — Ferner: **18**, 1—**19**, 22. **20**, 1^a (bis „Monat"). 2. 3^b. 6. 7^{ac}. 10^a. 12. 22—29. **21**, 10. 11^a. **22**, 1. **25**, 6—**31**. **32**, 1^{a*}. 2^b? 4. 18. 19. 28—30. **33** (Zusammenstellung von einem der letzten Redaktoren, grösstenteils auf Grund von *P*). **34—36**.

Das 5. Buch Mose (Deuteronomium).

Zu der Streitfrage über den Umfang des sogen. „Urdeuteronomium" vergl. o. S. 55 ff. Dort ist als Bestandteil des Buchs in seiner älteren Gestalt (*D*) vorausgesetzt: **4**, 44—49. **5**, 1—**10**, 5. 10—**11**, 28. **12**—**26**, 15. **28**, 1—68. **31**, 9—13.

Als jüngere Zuthaten (*Dt*) sind betrachtet: **1**, 1—**4**, 40. **11**, 29—32. **27**, 1—4. 8—26. **28**, 69—**31**, 8. 24—30. [**32**, 1—43; vergl. dazu o. S. 83.] **32**, 44—47. **34**, 1^b. 5. 6. 11—12; als noch jüngere u. a.: **14**, 1—21. **24**, 8. 9. **26**, 16—19? **34**, 2. 3.

Aus *JE* dürfte stammen: **27**, 5—7 (genauer wohl aus *E*). **31**, 14—23 (nicht ohne Spuren von Überarbeitung) [**33**, s. o. S. 35 f.]. **34**, 1^c. 4. 10.

Aus *P*: **4**, 41—43. **10**, 6—9. **32**, 48—52. **34**, 1^a. 7—9.

Das Buch Josua.

J (Jahwist; s. o. bei Genesis) u. a.: **15**, 14—19. 63. **17**, 11—18. **19**, 47.

E (Elohist): **1**, 1. 2*. 10. 11*. **24** (mit zahlreichen Spuren einer jüngeren und zwar wohl deuteronomistischen Hand; so in V. 1^b. 2. 6. 7. 8. 10. 11. 13. 26^a. 31; in V. 29^b dürfte eine Spur von *P* zu finden sein).

JE (s. o. bei der Genesis und vergl. u. die Bemerkung zu *Dt*): **2**, 1—9^a. 12—23. **3**, 1—3. 4^b—6. 8—**4**, 12. 15—18. 20. **5**, 2*. 3. 8. 9. **13**—**7**, 26 (Kap. **7** wesentlich *J*, aber — wie Kap. **6** — nicht ohne Spuren des *Dt*). **8**, 3—26. 28. 29. **9**, 3—15^a. 16. 22. 23*. 24—26. **10**, 1^{a*}. 3—24 (in V. 12^b und 13 ein Citat aus dem „Buche der Rechtschaffenen"; vergl. oben S. 2). 26. 27. **11**, 1—9 (mit Spuren von *Dt* in V. 2. 3. 6. 8). **16**, 1—3. 9? 10. **17**, 5? 7*. 8. 9*. 10^b. **18**, 2—10 (von *Dt* redigiert). 11^b. **19**, 9. 49. 50.

Dt (deuteronomistischer Redaktor, dessen Hand vielfach auch in den *JE* zugewiesenen Stücken zu spüren ist): **1**, 3—9. 12—18. **2**, 9^b—11. 24. **3**, 7. **4**, 14. 21—24. **5**, 1. **8**, 1. 2. 27. 30—**9**, 2. 27^c (versprengtes Satzglied). **10**, 1*. 2. 25. 28—43. **11**, 10—20. 21—23? (oder späterer Zusatz?). **12**—**13**, 14. **14**, 6—15 (vielleicht auf Grund von *E*). **21**, 43—45 (im hebr. Text V. 41—43, weil 36 und 37 fehlen). **22**, 1—6. **23**.

P (Priesterkodex): **4**, 13. 19. **5**, 10—12. **9**, 15^b. 17—21. **13**, 15—33 (mit Spuren einer jüngeren Hand). **14**, 1—5. **15**, 1—12. 20—44. 48—62. **16**, 4—8. **17**, 1^a. 3. 4. 9*. 10^a. **18**, 1. 11^a. 12—28. **19**, 1—8. 10—46. 48. 51 (das ganze Kapitel ist von *R* unter Berücksichtigung von *JE* überarbeitet). **20**, 1—3. 7—9. **21**, 1—11^a. 13^b—40. **22**, 9—34 (der Text des *P* beruht ohne Zweifel auf älterer Grundlage, ist aber von einer jüngeren Hand überarbeitet). **24**, 29^b.

R (letzter Redaktor und vereinzelte noch jüngere Zuthaten): **3**, 4^a. **5**, 4—7. **9**, 23*. 27^{ab}. **15**, 13. 45—47. **17**, 1^b u. 2 (auf Grund von *JE*). 5? 6. **20**, 4—6. **21**, 11^b—13^a. **22**, 7. 8.

In **15**, 26—28 sind die Namen „Sema, Molada, Beth Peleth, Hazar Sual, Beer Seba und die zugehörigen Ortschaften" erst aus Neh 11, 26 ff. eingeschoben, daher V. 32 nicht mitgezählt. **17**, 9 stammt der zweite Satz aus anderem Zusammenhang.

Das Buch der Richter.

J (Jahwist; s. o. bei Genesis): **1**, 1^b—3. 5—7. 9—17. 19—**2**, 1^a. 5^b. 23? (dieser Bericht von *J*, der grossenteils Parallelen zum Buche Josua enthält, ist jetzt durch die Eingangsworte in die Zeit nach dem Tode Josuas verlegt. In **2**, 1^b—5^a ist der ursprüngliche Bericht des Jahwisten durch einen anderen ersetzt).

H^1 (eine ältere Schicht der alten Heldengeschichten[1]), die den Kern des Richterbuchs ausmachen; s. o. S. 20): **8**, 4—10^a (bis Karkor). 11—21. 24—27^a. 29—32. **9**? (jedenfalls aus sehr alter Quelle).

H (Heldengeschichten aus der früheren Königszeit; s. o. S. 18 ff.): **3**, 15^b—26 (fraglich, ob von derselben Hand). 27 und 28? **4**, 4—22. **5**, 1—31^a (Deboralied; s. o. S. 3 f.). **6**, 2^b. 3*. 4—6^a. 11—32. 33*. 36—40? (stand vielleicht urspr. hinter V. 17). **7**, 1*. 2—11. 13—22. 23—25? (wenn nicht 23. 24. 25^b von *Ri*). **8**, 1—3. 22—23? **10**, 8^a. **11**, 1—11 (mit Spuren der Bearbeitung durch *Ri*). 30—**12**, 6. **13**, 2. 3. 5^b—7^a. 7^c—13^a. 14^b—**14**, 4^a. 5—18. 19^c—**15**, 19. **16**, 1—31^{ab}.

ri (Bruchstücke eines Richterverzeichnisses aus der späteren Königszeit; s. o. S. 40): **10**, 1—5. **12**, 8—15. **15**, 20.

Ri (Verfasser des auf Grund von *H* und *ri* gearbeiteten deuteronomistischen Richterbuchs; s. o. S. 18 ff. 84 f.): **2**, 6—12. 14—16. 18—22.[2] **3**, 4—10. 12—15^a. 27 und 28? 29. 30. **4**, 1—3. 23. 24. **5**, 31^b. **6**, 1. 2^a. 6^b. 33^b. 34? 35. **7**, 12. **8**, 10^b. 27^b. 28. 33—35. **10**, 6. 7*. 8^b—18. **12**, 7. **13**, 1 **14**, 4^b. **16**, 31^c.

N und N^1 (vordeuteronomische Verfasser einiger Erzählungen, die jetzt den Anhang des Richterbuchs bilden; s. o. S. 20). Zu *N* dürfte gehören: **17**, 1. 5. 7*. 8—11. 13. **18**, 1^{bc}. 2*. 3—6. 7*. 8—10^a. 11—13. 14*. 15*. 16. 17*. 18*. 19. 20*. 21—29. 31. **19**, 1*. 2—30. Auch Kap. **20** und **21** stammen urspr. aus dieser Quelle, sind aber jetzt durch eine dem Priesterkodex (*P*) verwandte Hand völlig umgearbeitet. Die Spuren eines Doppelberichts sind deutlich wahrnehmbar in den neuen Ansätzen **20**, 11. 14 (wohl eigentlich Fortsetzung zu V. 3^a). 36^b (36^b—46 bilden eine deutliche Parallele zu V. 29—35^a). 48. **21**, 9. In der älteren Quelle finden die Volksversammlungen zu Mizpa, in der jüngeren zu Bethel statt. Zu der Mizpa-Quelle rechnet Budde (Die

1) Von einem Teile der Kritiker (s. o. die Fussnote zu S. 23) werden die verschiedenen Schichten von *H* als Fortsetzungen der im Pentateuch und im Buche Josua verwendeten jahwistischen (*J*) und elohistischen (*E*) Quelle betrachtet.

2) Nach anderen sind in Kap. **2**, 6 ff. zahlreiche Bestandteile von *E* (s. die vorige Anmerkung) erhalten; Moore (Commentary on Judges, New York 1895, S. 63 f.) weist dieser Quelle V. 6. 8—10. 13. 14^a. 16. 17. 20. 21. **3**, 1^a. 3. 4, dagegen V. 23^a. **3**, 2, vielleicht auch 5. 6 der Quelle *J*, fast alles Übrige dem deuteronomistischen Redaktor zu. — In der Gideonsgeschichte gehört nach demselben zu *J*: **6**, 2—6 z. Teil. 11—24. 34. **7**, 1. 9—11. 13—15. 16—20 z. Teil. 21. 22^b*. **8**, 4—21. 24—27^a im Wesentlichen. 30. 31. **9**; zu *E*: **6**, 2—6 z. Teil. 7—10. 25. 32. 33. 36—40. 35^a. **7**, 2—8. 16—20 z. Teil. 22^a. 22^b*. 23? 24. 25. **8**, 1—3. 29. In Kap. **17** und **18** gehört der von uns (im Anschluss an die Analyse Kittels) mit *N* bezeichnete Bericht nach Moore höchstwahrscheinlich zu *J*, ebenso vielleicht auch die ursprüngliche Gestalt der Erzählung in Kap. **19** ff.

Bücher Richter und Samuel, S. 151): **20,** 1^{a}*. 1^{b}. 3^{b}—10. 3^{a}. 14. 19. 29. 36^{b}—38. 40—42^{a} und einen Teil von 43—48; zur Bethel-Quelle 1^{a}*. 2. 11—13. 15. 17. 20—28. 30—33^{a}. 34^{a}. 35—36^{a} und einen Teil von 43—48.

N^{1}: **17,** 2—4. 6. 12. **18,** 1^{a}. 2*. 7*. 10^{b}. 14*. 15*. 18*. 20*. 30.

R (der oder die nachexilischen Bearbeiter des jetzigen Richterbuchs; s. o. S. 107): **1,** 1^{a}. 4. 8. 18. **2,** 1^{b}—5^{a}. 13. 17. **3,** 1—3. 11. 31. **6,** 7—10. **10,** 7*. **11,** 29. **13,** 4. 5^{a}. 7^{b}. 13^{b}. 14^{a}. **17,** 7*. **18,** 17*. **19,** 1*. **20,** 27. 28? **21,** 14^{b}. 25.

Späteste Glossen sind u. a.: **6,** 26. 28 („den zweiten"). **12,** 4^{b} („Ephraimitische Flüchtlinge seid ihr" etc.; V. 1 ist der Angriff der Ephraimiten ganz anders begründet). **18,** 17 (die Worte „sie kamen dorthin, nahmen das Schnitzbild, den Ephod und Teraphim und das Gussbild", sowie „und die 600 Mann mit den Waffen angethan").

? (Stücke zweifelhafter Herkunft): **11,** 12—28. **14,** 19^{ab}.

Das 1. Buch Samuelis.

S (Sauls-Quelle; eine aus dem 10. oder 9. Jahrh. stammende judäische oder benjaminitische Geschichte Sauls; vergl. o. S. 23 f.): **9,** 1—8. 10—**10,** 7. 9—16. **11,** 1—8^{a}. 9—11. 15. **13,** 2—7^{a}. 15^{b}—18. 23. **14,** 1—46.

Da (Davids-Quelle; eine höchstwahrscheinlich judäische, der Quelle *S* gleichzeitige, vielleicht sogar von derselben Hand stammende Geschichte Davids; vergl. oben S. 23 f.): **16,** 14—23. **18,** 6^{ac}. 7. 8^{b}—11 (V. 6^{a} und 8^{c}. 10. 11 fehlen in der griech. Bibel und stammen vielleicht aus anderer Quelle). 20. 21^{a}. 22—26^{a}. 27. **20,** 1^{b}—3. 11. 18—39. **21,** 1. **23,** 1—5. 7—13. 19—**24,** 13. 15—23. **25,** 1^{b}—44. **27. 28,** 1—2. 4—16. 19^{b}—25 (übrigens gehört der ganze Abschnitt **28,** 3—25 der Zeit nach hinter Kap. **30**). **29—31.**

SS (eine erheblich jüngere, aus verschiedenen Überlieferungen zusammengeflossene, wahrscheinlich ephraimitische Geschichte Samuels und Sauls, etwa aus der 2. Hälfte des 8. Jahrh.; vergl. o. S. 39 f.): **1,** 1—5^{a}. 6—28. **2,** 11—22^{a}. 23—26. **3,** 1—21^{a}. **8. 10,** 17—24. **15?** **17,** 1—11. 12—13 z. T. (der Text ist dort gänzlich in Verwirrung geraten). 14^{a}—**18,** 5. Bei einem Teil dieses letzteren Abschnitts ist allerdings die Zugehörigkeit zu *SS* fraglich; so besonders bei den Versen und Versteilen, die in der griechischen Bibel fehlen, nämlich **17,** 12^{b}—14. 16—31. 38^{b}. 41. 48*. 50. 55—**18,** 5 (**17,** 55 ff. soll offenbar die erste Begegnung Sauls und Davids erzählt werden, während nach **17,** 32 ff. bereits vor dem Kampfe eine Unterredung stattgefunden hat. Auch V. 54 und 57 konnten nicht in einer Quelle nahe bei ein-

ander stehen). **18,** 12—19 und 28—30 (auch in diesen beiden Abschnitten fehlen dem griech. Texte 12^{b}. 17—19. 29^{b}. 30). **19,** 1. 2. 4—17. **21,** 2—10. **22. 26.**

E (eine im 9. oder 8. Jahrh. im Reiche Ephraim verfasste Erzählung; vergl. o. S. 35)[1]: **4,** 1^{b}—18^{a}. 19—21. **5. 6,** 1—14. 16. 18^{b}—**7,** 1.

Ri (der deuteronomistische Bearbeiter der Gestalt des Richterbuchs [s. o. beim Buche der Richter], deren Schluss uns gegenwärtig wohl in 1 Sam **12** vorliegt).

Dt (deuteronomistische Überarbeitung der Geschichte Samuels, Sauls und Davids; s. o. S. 84 f.): **2,** 27—31^{a}. 32^{a}. 33—36. **7,** 2^{b}—16. **14,** 47—51?

? (Stücke unbekannter Herkunft): **2,** 1^{b}—10. **18,** 21^{b}. **20,** 4—10. 12—17. **21,** 11—16.

R (Redaktionszuthaten verschiedener Art, z. T. wohl schon frühzeitig, bei der Verschweissung der alten Quellen, beigefügt, z. T. erst später bis herab in die nachexilische Zeit (s. o. S. 107): **1,** 5^{b}. **2,** 1^{a}. **3,** 21^{b}. **4,** 1^{a}. 18^{b}. 22. **6,** 15. 17. 18^{a}. **7,** 2^{a}. 17. **9,** 9. **10,** 8. 15—27. **11,** 12—14. **13,** 1. 7^{b}—15^{a}. 19—22. **14,** 52? **16,** 1—13. **17,** 12^{a}. 15. **18,** 6^{b}. 8^{a}. 26^{b}. **19,** 3. 18—24. **20,** 1^{a}. 40—42. **23,** 6. $14^{a\,c}$. 15—18. **25,** 1^{a}. **28,** 3. 17. 18.

Als späteste Zuthaten (Glossen) betrachten wir: **2,** 22^{b}. 31^{b}. 32^{b}. **6,** 19 (die Worte „50 000 Mann"). **11,** 8^{b}. **16,** 19^{*} („der bei den Schafen ist"). **17,** 14^{b}. **23,** 14^{b}. **24,** 14. **28,** 19^{a}. **30,** 9^{b}. **31,** 7 („und auf der anderen Seite des Jordan").

Das 2. Buch Samuelis.

Je (Jerusalem-Quelle, höchstwahrscheinlich in Jerusalem, jedenfalls in Juda, verfasste alte Geschichte Davids aus der Zeit Salomos oder

1) Wie bei dem Buche der Richter (s. die beiden Anmerkungen zu diesem) haben verschiedene Kritiker (Schrader, Cornill u. a., zuletzt Budde in „the books of Samuel in Hebrew", dem 8. Teil des engl. Bibelwerks von Paul Haupt (Lpzg. 1894), den Inhalt der oben unterschiedenen vier alten Quellenschriften auf die verschiedenen Schichten der bei dem Pentateuch und dem Buche Josua besprochenen jahwistischen (*J*) und elohistischen (*E*) Quelle verteilt. So ist nach Budde die von uns mit *S* und *Da* bezeichnete Quelle in der Hauptsache mit *J* identisch, unser *E* (Kap. **4**—**6**) mit E^{1}, *SS* mit dem pentateuchischen E^{2} oder (so vielfach von Kap. **17** ab) mit E^{1}, seltener (so fast das ganze Kap. **22**) mit J^{1}. Dem entspricht, dass ein Teil der Redaktionszusätze dem Vereiniger von *J* und *E* (JE^{r}) zugeschrieben wird. Übrigens ist, abgesehen von der Streitfrage, ob sich die Hauptquellenschriften bis 1 Kön 2 hinziehen, in der Sonderung der Quellenbestandteile auch bei den Samuelisbüchern eine weitgehende Übereinstimmung erzielt.

Rehabeams; s. o. S. 21 ff.)[1]): **5,** 3. 6^{ab}. 7^{a}. 8^{a}. 9—16. **6.** 9—**11.** **12,** 1—9. 13—**20,** 22 (abgesehen von einigen Glossen; vergl. u. *R*).

Da (s. bei 1. Samuel): **1,** 1—4. 11. 12. 17—27 (vergl. über das Trauerlied V. 18 ff. o. S. 2. 9). **2,** 1—9. 10^{b}. 12. 17—**3,** 1. 6^{b}—29. 31—39 (vergl. über das Trauerlied V. 33^{b} f. oben S. 9). **4,** 1—3. 5—12. **5,** 1. 2. 17—25. **21,** 15—22. **23,** 8—39.

SS (s. o. bei 1 Sam): **1,** 6—10. 13—16.

Dt (deuteronomistischer Redaktor): **7,** 1—12. 14—29 (vielleicht auf Grund einer von *Je* gebotenen Vorlage).

? (Stücke unbekannter Herkunft): **2,** 13—16. **3,** 2—5. **8,** 1—6^{a}. 7—10. 13—14^{a}. 16—18. **21,** 1. 2^{a}. 3 (von „Was" an)—14. **22,** 2^{b}—51 (gleichlautend mit Ps **18**). **23,** 1^{b}—7. **24.**

R (s. o. bei 1 Sam): **1,** 5. **2,** 10^{a}. 11. **3,** 6^{a}. 30. **4,** 4. **5,** 4. 5. 7^{b}. **7,** 13 **8,** 6^{b}. 11. 12. 14^{b}. 15. **12,** 7^{b}—9^{a}? 9^{b}—12. **14,** 15—22? **20,** 23—26. **21,** 2^{b}. 3^{a} (bis „Gibeoniten"). **22,** 1. 2^{a}. **23,** 1^{a}.

Als späteste Zuthaten (Glossen) sind wohl zu betrachten: **5,** 6^{c}. 8^{b}. **13,** 18^{a}. 38^{a} (wird hinfällig, wenn man V. 37^{a} richtig hinter 37^{b} stellt). **15,** 24* (Zusätze sind: „und alle Leviten mit ihm" [anstatt „und Abjathar"; vergl. V. 29], ferner „des Bundes" [s. V. 29!]; die Worte „und Abjathar brachte hinauf" sind jetzt unverständlich). **21,** 9* (die Worte „am Anfang der Gerstenernte").

Das 1. Buch der Könige.

Da (s. o. bei 1 Sam): **1.** **2,** 13—26. 28—46.

Sa (Auszüge aus einer Biographie Salomos; letztere bildete vielleicht einen Bestandteil des unter *K* erwähnten grösseren Königsbuchs): **3,** 5—13? 16—28? **4,** $1—4^{a}$. 5—12. 13^{a}*. 14—19^{a}. **5,** 2. 3. 6? 7—15. 24. 25. 27. 28. 29—32? **6,** 2—6. 8. 10. 15. 16*. 17. 23—27. 31. 33. 34. 36. 37. 38*. **7,** 1—46. 51. **8,** 1—4*. 6*. 10—13 (vergl. zu V. 12 und 13 o. S. 2). **9,** 11^{b}—18. 24? **10,** 1—10? 13? 16—20^{a}. 28—29? **11,** 7*. 14—28. 40.

K (Auszüge aus dem fast bei jedem Könige von Juda und Israel von *Dt* citierten „Buch der Geschichte der Könige von Juda" oder „Buch der Geschichte der Könige von Israel"; vergl. über dieses sogen. „grosse Königsbuch" o. S. 62 f. Zum Teil sind hierher auch Abschnitte gerechnet, deren Herkunft aus dem grossen Königsbuch zwar fraglich ist, die aber mehr oder weniger das Gepräge urkundlicher Überlieferung

1) Nach Budde (s. die vorige Anm.) u. a. liegen auch in dieser Quelle Bestandteile des jahwistischen Geschichtsbuchs vor.

tragen): **12**, 2. 1 (die Umstellung dieser Verse erfolgte wegen der Einschiebung von 3^a). 3^b—11. 12* (Zusatz sind „Jerobeam und"). 13. 14. 16. 18—20. 25. Die Grundlage von **14**, 1—18; [ferner] 25—28. **15**, 16—22. **16**, 21—22. 24. 34? (über andere Spuren von *K* vergl. unter *Dt*).

Dt (Deuteronomist; der unter dem Einfluss des Deuteronomiums schreibende Hauptverfasser der jetzigen Königsbücher; vergl. darüber o. S. 64 f.): **2**, 1—9 (V. 5—9 wahrsch. auf alter Grundlage). 27. **3**, 1. 2. 4. 14. **4**, 13^b. 19^b—**5**, 1. 16—23. 26. **6**, 7. 9. 11—14 (wenn nicht *Z*). 18—22. 28—30. 32. 35. 38*. **8**, 2*. 3^b. 9. 14—43. 52—64. 65*. 66. **9**, 10. 11^a. 19—21. 25—28. **10**, 11—12? 14—15? 20^b—27. **11**, 1—6. 7*. 8. 9^a. 11—13. 29—39 (viell. auf Grund von *K*; s. o.). 41—43. **12**, 15. 26—31. **13**, 33^b. 34. **14**, 1—18 (auf Grund von *K*).

Von **14**, 23 ab rechnen wir zu *Dt* auch sämtliche Eingangs- und Schlussformeln zu den Berichten über die einzelnen Regierungen, obschon sich in ihnen auch allerlei geschichtliche Notizen finden, die ohne Zweifel sämtlich aus *K* stammen: **14**, 19—24. 29—31 (nach *K*: 20. 21. 30). **15**, 1—5^{ab}. 7—15. 23—34 (nach *K*: 2. 7. 10. 12. 13. 15? 23. 25. 27. 29. 33). **16**, 5. 6. 7? 8—11. 14—20. 23. 25—33 (nach *K*: 8—11. 15—18. 23. 29). **21**, 20^b—22. 24. **22**, 39—54 (nach *K*: 39. 42. 47—50. 52).

Dt^2 (der gleichfalls deuteronomistische Urheber gewisser Zusätze zu dem von *Dt* verfassten Königsbuche, aus der zweiten Hälfte des babylonischen Exils; vergl. dazu o. S. 64 f.): **3**, 3. 15. **5**, 4—5 (oder *Z*?). **6**, 1. **8**, 44—51. **9**, 1—9. **11**, 9^b. 10. **16**, 12—13.

? (Nebenbericht zu dem benachbarten Hauptbericht aus unbekannter Quelle): **9**, 23.

Pr (Prophetengeschichten; Auszüge aus einem den Elias betreffenden Werke des 9. oder 8. Jahrh.; vergl. dazu o. S. 36): **17**, 1—**18**, 30. 32^b—**19**, 9^a. 11* („Jahwe aber zog vorüber" etc.). 12—21. **21**, 1—20^a. 27—29.

E (ephraimitische Erzählungen; Auszüge aus einem im nördl. Reiche entstandenen Geschichtswerk, wahrscheinlich aus dem 9. Jahrh.; s. o. S. 37): **20**, 1—12. 15—21 (falls nicht 15—17^a. 19. 21^b an *Z* zu weisen sind). 22. 23—25? 26—27. 29^a. 29^b und 30^a? 30^b. 31—34. **22**, 1—34. 35* (s. bei *Z*). 36. 37.

R (s. o. beim 1. Buche Sam): **2**, 10—12.

Z (nachträgliche Zusätze. Ein Teil derselben wurde vielleicht schon von *Dt* oder Dt^2 mit aufgenommen. Die meisten sind jedoch ohne Zweifel erst nach dem Exil in das von *Dt* [resp. Dt^2] fertiggestellte Königsbuch eingefügt; s. o. S. 64 f.): **4**, 4^b. 13^{a*}. **5**, 4—5? **6**, 16*. **7**, 47—50. **8**, 1*. 2*. 4*. 5. 6*. 7—8? 65*. **9**, 22. **12**, 3^a. 12* (die Worte

„Jerobeam und“). 17. 21—24. 32—**13**, 33ª. **15**, 5ᶜ. **16**, 1—4? **18**, 31—32ª. **19**, 9ᵇ—11ª (bis „tritt auf den Berg vor Jahwe“). **20**, 13. 14 (über 15—21 s. o. bei *E*). 22—25? 28. 29ᵇ und 30ª? 35—43. **21**, 23. 25. 26. **22**, 35* (die Worte „und das Blut der Wunde ergoss sich in das Innere des Wagens“). 38.

Als ganz späte Glossen (daher meist noch nicht in der griech. Übersetzung) sind wohl zu betrachten: **4**, 4ᵇ. 13 („Die Dörfer Jairs, des Sohnes Manasse, in Gilead“). **6**, 5 („ringsum die Wände des Hauses“). **7**, 24 („die rings um das Meer herumliefen“). 42ᶜ. **8**, 65 („und sieben Tage, vierzehn Tage“). **11**, 24 („damals, als David das Blutbad unter den Aramäern anrichtete“). **12**, 27ᶜ („und werden Rehabeam, dem Könige von Juda, wieder zufallen“). 32 („und er stieg hinauf zum Altar“, vergl. V. 33). **13**, 23 („des Propheten, der ihn zurückgeholt hatte“). **14**, 31 (vergl. V. 21). **15**, 6 (vergl. **14**, 30). **16**, 11 („er liess nichts von ihm übrig, was an die Wand pisste“; s. **14**, 10). **17**, 6 (ursprünglicher Text: Brot am Morgen und Fleisch am Abend). **18**, 19 („und die 400 Propheten der Aschera“; vergl. V. 22 und bes. V. 40, wo von den Propheten der A. keine Rede mehr ist). **22**, 28ᵇ (aus Micha 1, 2 auf Grund einer irrigen Zusammenwerfung beider Propheten). 31 (die Zahl 32 stammt aus 1 Kön 20, 24).

Das 2. Buch der Könige.

K (s. o. bei 1 Kön): **1**, 1. **8**, 20—22. **10**, 32. 33. **11**, 1—9. 11. 12. 18ᵇ—20. **12**, 5—16? 18. 19. **13**, 22. 24. 25. **14**, 8—14. **15**, 16. 19. 20. **16**, 5—18. **18**, 17—**19**, 9ª. 36. 37. **23**, 29—30? 33—35? **24**, 1? (Über anderweitige Spuren von *K* vergl. unter *Dt*).

K^2 die wahrscheinlich etwas jüngere Parallelerzählung **19**, 10 (vom zweiten Satze an)—20. 32—35 zu dem Hauptbericht in **18**, 13 ff.

Dt (s. o. bei 1 Kön): **1**, 18. **3**, 1—3. **8**, 16—19. 23—29 (nach *K*: 26). **9**, 7—10ª. 14. 15ª. 28ᶜ. 29. 36* („das er geredet hat“ etc.). 37. **10**, 10? 17. 28—31. 34—36. **12**, 1—4 (nach *K*: 2). 20—22 (nach *K*: 21. 22). **13**, 1—3. 7—11 (nach *K*: 7). **14**, 1—7 (nach *K*: 2. 5—7). 15—29 (nach *K*: 19—22. 25). **15**, 1—15 (nach *K*: 2. 5. 10. 14). 17. 18. 21—38 (nach *K*: 25. 29. 30. 33. 35ᵇ). **16**, 1—4 (nach *K*: 3?). 19. 20. **17**, 1—6. 18. 21—28. 41 (nach *K*: 3—6. 24—28). **18**, 1—13 (nach *K*: 2. 4ᵇ. 7ᵇ. 8? Zu V. 9—11 vergl. **17**, 5. 6). **19**, 9ᵇ. **20** (auf Grund einer Vorlage in *K*; V. 7 gehört hinter V. 11). **21**, 1. 2. 16—26 (nach *K*: 1. 18. 19. 23. 24). **22**, 1—4ª. 5ᵇ. 8. 9ª ᵇ. 10—14. 20ᵇ. **23**, 1—4ª (bis „den Schwellenhütern“). 6—7ª. 8ª. 9—13. 21—25. 28. 31. 32. 36. 37 (nach *K* vielleicht 31. 36).

Dt^2 (s. o. bei 1 Kön): **13**, 4—6? 23? **17**, 7—17. 19. 20. 29—34ª. **21**, 7—15. **22**, 15—20ª. **23**, 26. 27. **24**, 2—12. 15—**25**, 30.

? (s. o. bei 1 Kön): **11,** 13—18a. **18,** 14—16 (aus sehr guter Quelle). **19,** 21—31 (ob aus einer Sammlung jesajanischer Orakel?). **23,** 8b. 15. 19. 20.

*Pr*2 (eine wahrscheinlich von verschiedenen Händen stammende Schicht von Prophetenerzählungen in Bezug auf Elisa, etwas jünger als die in 1 Kön unter *Pr* ausgeschiedenen Eliasgeschichten; s. o. S. 36 f.): **2.** 4—6, 23. **8,** 1—15. **13,** 14—21.

E (s. o. bei 1 Kön): **3,** 4—27? **6,** 24—**7,** 17a. **9,** 1—6. 10b—13. 15b—28a b. 30—36 (bis „Wort Jahwes"). **10,** 1—6a. 7—9. 11—16. 18—27.

Z (s. o. bei 1 Kön): **1,** 2—17. **7,** 17b—20. **10,** 6b? **11,** 10. **12,** 17? **17,** 34b—40. **21,** 3—6. **22,** 4b. 5a. 6. 7. 9c. **23,** 4* (s. o. bei *Dt*). 5. 7b. 14. 16—18. **24,** 13. 14.

Als ganz späte Glossen (s. o. bei 1 Kön) betrachten wir u. a.: **1,** 16 („es giebt wohl keinen Gott" u. s. w., aus V. 6 eingetragen). **2,** 15 („in Jericho"). **3,** 19 („und alle auserlesenen Städte"). **6,** 22 und 23 („und zwei Anzüge"). **8,** 1 (letzter Satz). **9,** 4 („der Diener des Propheten"). **10,** 19 („alle seine Verehrer", aus V. 21). **11,** 6. 7 („bei dem Könige"). 11 („rings um den König"). 13 („der Läufer"). 15 („den Hauptleuten über 100" und „zwischen die Reihen hinein"). 19 („und alles Volk des Landes"). **13,** 12—13 (die Verse stehen **14,** 15. 16 an richtiger Stelle). **18,** 17 („den Tartan und den Rabsaris und"; vergl. Jes 36, 2). **19,** 10a (bis „Juda". Die Botschaft besteht in einem Briefe!). **20,** 11 („an den Stufen, die sie herabgestiegen war"; aus Jes 38, 8). **22,** 4. 8 und **23,** 4 lautete der urspr. Text sicher wie **22,** 10. 12 u. a. einfach „der Priester H.". — **23,** 33 („dass er nicht regiere zu Jerus."; aus 2 Chr 36, 3).

Das Buch Esra.

E (wörtliche Auszüge aus der Denkschrift Esras; vergl. o. S. 109): **7,** 27—**8,** 34. **9.**

e (Auszüge aus Esras Denkschrift in überarbeiteter Gestalt; vergl. o. S. 109): **7,** 1—10. **10.**

Q (Auszüge aus Quellenschriften und Urkunden im Wortlaut; vergl. o. S. 109): **2,** 1—67 (fast völlig gleichlautend mit Neh 7, 6 ff.).

q (Auszüge derselben Art in überarbeiteter Gestalt; vergl. o. S. 109): **1,** 1—4. **2,** 68—**3,** 1. 6. **6,** 15.

Qa (die aramäische Quellenschrift in Esra Kap. 4 ff.; vergl. o. S. 109): **4,** 8—23. **5,** 3—**6,** 14a (abgesehen von der späten Glosse in **6,** 12a). **7,** 11—26.

qa (Mitteilungen aus *Qa* in überarbeiteter Gestalt; vergl. o. S. 109): **4,** 6. 7.

Ch (Chronist, der Redaktor, resp. Verfasser des jetzt in Esra — Nehemia — Chronik vorliegenden Geschichtswerks; übrigens steht *Ch* auch bei solchen Abschnitten, in denen der Chronist die etwa von ihm vorgefundenen Notizen zu einer neuen Darstellung verwoben hat; vergl. o. S. 108 ff.): **1,** 5—11. **3,** 2—5. 7—**4,** 5. 24—**5,** 2. **6,** 14^{b}. 16—22. **8,** 35. 36.

Das Buch Nehemia.

N (wörtliche Auszüge aus der Denkschrift Nehemias; vergl. o. S. 109): **1,** 1—**7,** 5 (über 6—69 und 70—73^{a} s. u. bei *Q* und *q*). **11,** 1. 2. 20—24. **12,** 31. 32. 37—40. **13,** 4—31.

n (Auszüge aus Nehemias Denkschrift in überarbeiteter Gestalt; s. o. S. 109): **11,** 3—19.

e (s. o. bei Esra!): **7,** 73^{b}—**10,** 40 (vom Chronisten stammt u. a. die Einfügung Nehemias und der Leviten in **8,** 9; sowie **9,** 4. 5).

Q (s. o. bei Esra!): **7,** 6—69 (von Nehemia in seine Denkschrift aufgenommen). **12,** 1—26^{a}.

q (s. o. bei Esra!): **7,** 70—73^{a}.

Ch (s. o. bei Esra!): **11,** 25—36. **12,** 26^{b}—30. 33—36. 41—**13,** 3.

Spätere Zusätze zum Buche Jeremia.

Z (vergl. o. S. 76): **3,** 14—16? 17. 18. **10,** 1—16. **15,** 13. 14 (aus **17,** 3. 4). **16,** 13. 14 (aus **23,** 7. 8). 18—21. **17,** 19—27. **21,** 11. 12. **27,** 7. **29,** 10—15? 16—20. **30,** 10. 11. 22—24. **31,** 38—40. **32,** 1—5. 17—23. **33,** 2. 3. 14—26. **39,** 1. 2. 4—13. **46,** 27. 28 (vergl. **30,** 10. 11). **48,** 47. **50,** 1—**51,** 58. **52** (vergl. 2 Kön **24,** 18 ff.).

Register.

Amos 45.
Anordnung der Bücher in der hebr. Bibel 204.
Aramäische Quellenschrift im Buche Esra 109; aram. Stücke im Buche Daniel 124.

Baruch 75 f.
Bileamssprüche 14.
Bogenlied, das sog., 9.
Brunnenlied (4 Mos 21, 17 f.) 2.
Buch der Kriege Jahwes 1. 13.
Buch der Rechtschaffenen 2. 11. 13.
Bundesbuch 6. 7. 25.

Chronik, Bücher der, 110 ff.
Chronist, das Werk des, 108 ff.
Chronologie im Buch der Richter 85; in den Königsbüchern 65 f.

Daniel, das Buch, 124 ff.
Darike (Münze) 194.
David 21; ob Psalmendichter 10; Davidsgeschichten (*Da*) 23.
Deboralied (Richt 5, 2 ff.) 3.
Dekalog 6. 7.
Deuterojesaja 86 ff.
Deuteronomium 28. 29. 55 ff. 84. 208; Kap. V: 7; XXXII: 83; XXXIII: 35.
Deuteronomisten 61. 84 f. 209 f.
Deuterosacharja 121 ff.
Drachme (Münze) 194.

E-Quelle im Pentateuch u. Josua, s. Elohist.
Eigennamen in genauer Umschreibung der hebr. Wortform 197.
Elia-Geschichten 36.
Elihureden im Buch Hiob 145.
Elisa-Geschichten 36 f.
Elle 189.
Elohist (s. *E*) 28 f. 37 ff. 205 ff.
Epilog, zum Deuteronomium 58.
Ergänzungshypothese (in der Pentateuchkritik) 28.
Esra 95. 105.
Esra, das Buch, 108.
Esras Denkwürdigkeiten 109.
Esther, das Buch, 116 ff.
Exodus, s. Mose, das 2. Buch.
Ezechiel, s. Hesekiel.

Fragmentenhypothese (in der Pentateuchkritik) 28.

Geldwesen 192.
Gemeindepsalmen 132 f.
Genesis, s. Mose, das 1. Buch.
Geschichtswerk, das jahwistische 30 ff.; das jehovistische 54; das deuteronomistische 84; die letzte Redaktion 106 f.
Gesetzbuch, das Esras 95. 105 f
Gewichte 191 f.
Gideonerzählungen 18. 20.
Grafsche Hypothese 30.

Habakuk 66.
Haggai 92.
Heiligkeitsgesetz 90 f. 95.
Heldengeschichten im Richterbuch 18.
Hesekiel 76 ff.; das Buch H.s 78.
Hilkia, der Priester, 55 ff.
Hiob, das Buch, 138 ff.
Hohelied, das, 133 ff.
Hohlmasse 190.
Hosea 46.

J-Quelle im Pentateuch und Josua, s. Jahwist.
Jahwist 27. 28 f. 30; verschiedene Schichten desselben 32. 205.
Jakobs Segen 13.

Jehovist 54.
Jeremia 67 ff.; die Entstehung des Buches J. 75 f.; Zusätze zum Buche J. 76.
Jerusalemquelle im 2. Buche Sam 21.
Jesaja, Sohn des Amoz 47 ff.; Kap. I: 50; II—V: 50; VI: 50; XIII f.: 89; XV u. XVI: 44; XXIV—XXVII: 121; XXXIV—XXXV: 89.
Joel 119 f.
Jona ben Amithai 120.
Jona, das Buch, 120.
Josaphat, ob Urheber des Bundesbuchs? 27.
Josia, Kultusreinigung unter, 55 ff.
Josua, das Buch, 84. 107. 209; X, 12 f.: 2.
Jothams Fabel (Richt 9, 8 ff.) 4.

Kalender 194 ff.
Klagelieder 82 f.
Klageliederver 82.
Königsbuch, das grosse, 62.
Königsbücher, die, 61 ff. 86. 107; 1 Kön V 9 ff: 11; XX. XXII. 2 Kön III. VI 24 ff. IX f.: 37.
Koheleth, s. Prediger.

Längenmasse 189.
Lamechslied (1 Mos 4, 23 f.) 3.
Leviten, nach Hesekiel 44, 6 von den Priestern unterschieden 81; im Priesterkodex 103. 104 f.
Leviticus, s. Mose, das 3. Buch.
Liedersammlungen 1. 2.

Maleachi 93 f.
Micha 51.
Midrasch zum Königsbuch 114.
Mirjams Lied (2 Mos 15, 21) 2.
Moab, Orakel über (Jes 15 f.), 44.
Monatsnamen 195.
Mose 6 ff.; das 1. Buch Mose 205; IV, 23 f.: 3; XIV: 106; XLIX, 1 ff.: 13.
das 2. Buch Mose 206; Kap. XV: 2; XVII, 14 ff.: 6; XX: 7; XXXIV, 27 ff.: 7;
das 3. Buch Mose 207.
das 4. Buch Mose 208; X, 35 f.: 3; XXIII f.: 14.
das 5. Buch Mose, s. Deuteronomium.
Moses, das Lied (5 Mos 32), 83.
Moses, der Segen (5 Mos 33) 16.

Nahum 53.
Nathans Parabel 11.
Nehemia 110.
Nehemia, das Buch, 108.
Nehemias Denkwürdigkeiten 109 f.

Obadja 118 f.

P, s. Priesterkodex.
Parabel Nathans (2 Sam 12, 1 ff.) 11.
Pentateuch 6. 106. 205 ff.
Pentateuchkritik, zur Geschichte der, 27.
Poetische Bücher 126.
Prediger, der, 146 f.
Priesterkodex oder Priesterschrift 29. 95 ff. 206 ff.
Prolog zum Deuteronomium 58; zu den Sprüchen 137; zu Hiob 140.
Prophetenkanon, Abschluss des, 123.
Prophetenspiegel 36.
Prophetismus 40 ff.
Protosacharja 92.
Psalmen, Überschriften der, 126 f.; Zählung der, 126.
Psalter, der, 126 ff.; Entstehung des, 128 ff.

Reichsannalen 63.
Reichsannalist 63.
Reichsspaltung, Folgen der, 15.
Richter, Buch der, 18. 40. 84. 107.
Rute, die, 189.
Ruth, das Buch, 115.

Sacharja Kap. I—VIII: 92 f.; IX—XIV: 121 ff.
Sagen, Überreste alter, 5.
Salomo 11. 136 f.; sein Tempelweihspruch 11; ob Psalmendichter 12.
Samuelis, die Bücher, 85. 107; 1 Sam IV, 1 ff.: 35; 2 Sam I, 18 ff.: 2; III, 33: 10; XXII und XXIII, 1—7: 10.
Saulsgeschichten 23 (*S*). 39 (*SS*).
Schreibkunst 8.
Segen Jakobs 13.
Segen Moses 35.
Septuaginta 11.
Sinaigesetz 91.
Spruchbuch (oder Buch der Sprüche) 11. 135 ff.

Spruchdichter 2.
Strecke, die (Längenmass) 190.

Tell el-Amarna, Thontafeln von, 156.
Trauerlied Davids auf Saul und Jonathan 2. 9; auf Abner 10.
Tritojesaja 88.
Triumphlied der Spruchdichter (4 Mos 21, 27 ff.) 2.

Überschriften der Psalmen 126 f.
Urdeuteronomium 55 ff.
Urkundenhypothese, ältere u. neuere (in der Pentateuchkritik), 28.

Volksdichtung, Überreste alter, 1.

Weisheitslitteratur 135.

Zehngebot, s. Dekalog.
Zeitrechnung 194.
Zeittafeln 150.
Zephanja 54.

DATE DUE

OCT 2 3 2006

HIGHSMITH #45115

BS1174 .K212
Abriss der Geschichte des
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00061 2038